Tzvetan Todorov

CUCERIREA AMERICII.
Problema Celuilalt.

TEXTE DE FRONTIERA

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecţie coordonată de Alexandru Dan CIOCHINĂ
Coperta : Cătălin ŞOLDAN – după *Întîlnirea dintre Montezuma, Cortés şi Doña Marina* (pînză din Tlascala).

Născut în Bulgaria, Tzvetan Todorov trăieşte în Franţa din 1963. Cercetător la C.N.R.S. (Centre National de Recherches Scientifiques), el este autorul mai multor lucrări de teorie literară, semiotică, poetică, de istorie a gîndirii şi analiză a culturii.

Opere : *Introduction à la littérature fantastique ; Poétique de la prose ; Dictionnaire encyclopédique des sciences du language* (împreună cu Oswald Ducrot) ; *Théories du symbole ; Symbolisme et Interprétation ; Littérature et Signification ; Les Genres du discours ; Grammaire du Décaméron ; Frêle Bonheur, essai sur Rousseau ; Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique ; La Conquête de l'Amérique ; Critique de la critique ; La Notion de littérature et autres essais ; Nous et les autres.*

© Editions du Seuil, 1982

Tzvetan Todorov : *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*

© 1994 Institutul European Iaşi, pentru prezenta versiune în limba română

I.S.B.N. 973-9148-42-5

Tzvetan Todorov

CUCERIREA AMERICII

Problema Celuilalt

Traducere de Magda JEANRENAUD

INSTITUTUL EUROPEAN
IAŞI
1994

În timpul războiului, Căpitanul Alonso Lopez de Avila a capturat o tînără indiană, o femeie frumoasă şi graţioasă. Ea promisese soţului ei, care se temea să nu piară în război, că nu va mai aparţine nimănui altcuiva ; şi cum toate încercările de a o convinge să se lase mai curînd pîngărită de un alt bărbat decît să renunţe la viaţă au dat greş, a fost aruncată pradă cîinilor.

Diego de Landa
(*Relation des choses de Yucatan*, 32)

Dedic această carte memoriei unei femei maya devorate de cîini

I

A DESCOPERI

Descoperirea Americii

Intenționez să vorbesc despre modul în care *eul* îl descoperă pe *celălalt*. Dar formularea, în generalitatea ei, se subîmparte imediat în categorii care lasă să se întrevadă direcții multiple. Îi putem descoperi pe ceilalți în noi înșine, putem înțelege că nu formăm o substanță omogenă și radical străină de tot ceea ce nu este sinele : eu este un altul. Dar și ceilalți sînt niște euri : subiecți ca și mine, pe care numai punctul meu de vedere, din care toți ceilalți sînt *acolo*, și numai cu sînt *aici*, îi separă și îi distinge într-adevăr de mine. Îi pot concepe pe acești alții ca pe o abstracție, ca pe o instanță a configurații psihice a oricărui individ, ca pe Celălalt, celălalt sau altul în raport cu *eu* ; sau ca pe un grup social concret de care *noi* nu aparținem. Acest grup poate fi, la rîndul lui, interior societății ; femeile față de bărbați, bogații față de săraci, nebunii față de „normali" ; sau exterior, deci o altă societate, apropiată sau, după caz, îndepărtată : ființe pe care totul le apropie în plan cultural, moral, istoric ; sau niște necunoscuți, străini, a căror limbă sau obiceiuri nu le înțeleg, atît de străini mie, încît, la limită, ezit să recunosc apartenența noastră comună la o aceeași specie. Aleg oarecum arbitrar această problematică a celuilalt, cel-exterior-și-îndepărtat din neputința de a vorbi în același timp despre tot, căci astfel cercetarea nu s-ar mai putea încheia vreodată.

Ce modalitate de exprimare să alegi ? Pe vremea lui Socrate, oratorul avea obiceiul să-și întrebe auditoriul ce mod de exprimare, sau ce gen prefera : mitul, adică povestirea, sau argumentarea logică ? În era cărții, această decizie nu mai este lăsată în seama publicului : ca să existe cartea, alegerea a trebuit făcută și ne mulțumim a ne imagina sau a ne dori un public care să fi dat un răspuns și nu altul ; să ascultăm de asemenea pe cel sugerat sau impus de subiectul însuși. M-am hotărît să povestesc o istorie. Mai apropiată de mit decît de argumentație, ea se deosebește totuși de acesta pe două planuri : mai întîi, pentru că este o istorie adevărată (ceea ce mitul *putea*, dar nu trebuia neapărat să fie), apoi pentru că mă interesează

mai puțin punctul de vedere al istoricului, și mai mult cel al moralistului ; cum să te comporți față de celălalt ? Nu găsesc o altă modalitate de a răspunde decît povestind o *istorie exemplară* (genul pe care l-am ales), o istorie deci pe cît posibil adevărată, dar pe parcursul căreia mă voi strădui să nu pierd niciodată din vedere ceea ce exegeții Bibliei numeau sensul tropologic sau moral. Iar în această carte vor alterna, oarecum ca într-un roman, rezumatele, sau perspectivele sumare de ansamblu, scenele sau analizele agrementate cu citate, pauzele, în care autorul comentează întîmplările petrecute, și, bineînțeles, frecventele elipse sau omisiunile ; dar nu este acesta și punctul de plecare al oricărei istorii ?

Dintre nenumăratele povestiri ce se ofereau, am ales una : cea a descoperirii și a cuceririi Americii. Ca să mă descurc mai ușor, mi-am fixat o unitate de timp : suta de ani de după prima călătorie a lui Colon, adică, în mare, secolul al XVI-lea ; o unitate de loc : regiunea Caraibelor și a Mexicului (numită și America Centrală) ; în fine, o unitate de acțiune : modalitățile în care spaniolii îi percep pe indieni vor constitui unicul meu subiect, cu o excepție, referitoare la Moctezuma și cei apropiați lui.

Două justificări au fundamentat – retrospectiv – alegerea acestei teme ca un prim pas pe tărîmul descoperirii celuilalt. Descoperirea Americii mai întîi, sau, mai curînd, a americanilor, reprezintă fără doar și poate întîlnirea cea mai uluitoare din istoria noastră. În „descoperirea" celorlalte continente și a altor populații nu găsim cu adevărat un asemenea sentiment de stranietate radicală : europenii nu au ignorat niciodată cu desăvîrșire existența Africii, a Indiei sau a Chinei ; amintirea este în acest caz totdeauna prezentă, încă de la origini. Este adevărat că Luna se află și mai departe decît America, dar astăzi știm că nu este vorba de o întîlnire adevărată, că descoperirea nu implică același gen de surprize : pentru a fotografia o ființă vie de pe Lună, un cosmonaut trebuie să se așeze în fața aparatului, iar prin costumul său nu se întrevede decît un singur reflex, cel al unui pămîntean. Indienii din America, în schimb, sînt foarte prezenți la începutul secolului al XVI-lea, dar despre ei nu se știe nimic, chiar dacă, fapt previzibil, asupra ființelor nou descoperite se proiectează imagini și idei privind alte populații îndepărtate (planșa 1). Niciodată întîlnirea nu va mai atinge o asemenea intensitate, dacă acesta este cuvîntul potrivit : secolul al XVI-lea a fost martorul celui mai mare genocid din istoria umanității.

Dar descoperirea Americii este esențială pentru noi, cei de astăzi, nu numai pentru că reprezintă o întîlnire extremă și exemplară : pe

lîngă valoarea paradigmatică, ea mai are şi o alta, cu o cauzalitate directă. Istoria globului pămîntesc este, fără doar şi poate, făcută din cuceriri şi înfrîngeri, din colonizări şi din descoperirea celorlalţi ; dar, cum voi încerca să arăt, cucerirea Americii anunţă şi pune bazele identităţii noastre prezente ; chiar dacă orice dată menită a separa două epoci este arbitrară, nici una nu pare mai potrivită pentru a marca începutul erei moderne decît anul 1492, atunci cînd Colon traversează oceanul Atlantic. Noi toţi sîntem descendenţii direcţi ai lui Colon, prin el începe genealogia noastră – în măsura în care cuvîntul început are vreun sens. O dată cu anul 1492 ne situăm, cum spunea Las Casas, „într-un timp cu totul nou, care nu seamănă cu nici un altul" (*Historia de las Indias*, 1,88)[1] Începînd cu această dată, lumea se închide (chiar dacă universul devine infinit), „lumea este mică", cum va declara cu hotărîre însuşi Colon („Scrisoare rarisimă", 7.7.1503 ; o imagine a lui Colon sugerează ceva din acest spirit, planşa 2) ; iar oamenii au descoperit totalitatea din care fac parte căci, pînă atunci, ei formau o parte fără de întreg. Această carte va constitui o încercare de a înţelege ce s-a petrecut în acea zi, şi pe tot parcursul secolului următor, prin mijlocirea lecturii cîtorva texte, ale căror autori constituie şi personajele mele. Ca şi Colon, ele vor monologa ; se vor angaja într-un dialog al actelor, la fel ca Moctezuma şi Cortés, sau al termenilor savanţi, în maniera lui Las Casas şi Sepulveda ; sau încă, într-o manieră mai puţin evidentă, cum ar fi dialogul angajat de Duran şi Sahagun cu interlocutorii lor indieni.

– Este timpul să încheiem cu preliminariile : să ajungem la fapte.

Putem admira curajul lui Colon (ceea ce s-a şi întîmplat de mii de ori) : Vasco de Gama, Magellan, întreprindeau poate călătorii anevoioase, dar ei ştiau încotro se îndreptau ; cu toată siguranţa-i de sine, Colon nu putea fi sigur că la capătul oceanului nu-l aştepta abisul, căderea în gol ; sau că o asemenea călătorie spre vest nu ar fi putut însemna coborîrea unei pante lungi – din moment ce sîntem aşezaţi în vîrful pămîntului – care s-ar fi dovedit mai apoi prea greu de urcat ; pe scurt, nu putea garanta că întoarcerea ar mai fi fost posibilă. Prima întrebare a acestei anchete genealogice va fi deci : ce l-a determinat să plece ? cum de s-a putut întîmpla aşa ceva ?

Citind scrierile lui Colon (jurnale, scrisori, rapoarte) am putea rămîne cu impresia că mobilul său esenţial îl constituia dorinţa de

1. În textul de faţă apar referinţe prescurtate ; pentru a afla indicaţiile complete este necesară consultarea Notei bibliografice de la sfîrşitul lucrării. Cifrele din paranteze, cu excepţia unor indicaţii contrare, trimit la capitole, secţiuni, părţi etc. şi nu la pagini.

îmbogăţire (aici, ca şi în cele ce urmează, afirm despre Colon lucruri care s-ar putea aplica altora ; întîmplător a fost, adesea, cel dintîi şi a constituit, prin urmare, un exemplu). În cursul primei sale călătorii, aurul, sau mai degrabă căutarea lui, căci la început nu găseşti niciodată mare lucru, este omniprezent. Chiar a doua zi după descoperire, la 13 octombrie 1492, el nota deja în jurnalul său : „Eram cu ochii în patru şi mă străduiam să aflu dacă se găsea aur" şi repeta fără încetare : „Nu vreau să mă opresc, ci să merg mai departe, să vizitez multe insule şi să descopăr aur 15.10.1492). „Amiralul a ordonat să nu le luăm nimic, aşa încît ei să înţeleagă că nu căuta decît aur" (1.11.1492). Chiar şi rugăciunea sa sună după cum urmează : „Fie ca Domnul să mă ajute, în marea-i mizericordie, să găsesc aurul acesta..." (23.12.1492) ; şi, într-un raport mai tardiv („Memoriu pentru Antonio de Torres", 30.1.1494), se referă laconic la „activitatea noastră, care constă în a aduna aur". Indiciile pe care crede a le descoperi cu privire la existenţa aurului determină alegerea traseului. „Am hotărît să mă îndrept spre sud-vest pentru a căuta aur şi pietre preţioase" („Jurnal", 13.10.1492). „Dorea să se îndrepte spre insula numită Babíque, unde, din auzite, aflase că ar exista mult aur" (13.11.1492). „Amiralul credea că se afla foarte aproape de sursa aurului şi că Domnul îi va arăta de unde izvorăşte el" (17.12.1492) ; căci, pe atunci, aurul „izvora". Şi aşa rătăceşte Colon din insulă în insulă, căci este foarte posibil ca indienii să fi găsit astfel o modalitate de a se descotorosi de el. „În zori a ridicat pînzele pentru a-şi urma calea în căutarea insulelor despre care indienii spuneau că ar adăposti aur mult, dintre care unele mai mult aur decît pămînt 22.12.1492)...

Deci, vulgara cupiditate l-a împins oare pe Colon la călătoria sa ? Este suficient să-i citim scrierile în întregime pentru a ne convinge că nimic nu este mai fals. Pur şi simplu, Colon cunoaşte valoarea de nadă pe care o pot avea bogăţiile şi în special aurul. În clipele grele promisiunea aurului ridică moralul celorlalţi. „În acea zi pămîntul nu s-a mai văzut deloc. Temîndu-se că nu-l vor mai revedea multă vreme, mulţi suspinau şi plîngeau. Ca ei să-şi păstreze speranţele şi să nu se mai teamă de un drum atît de lung, amiralul i-a reconfortat pe toţi promiţîndu-le pămînturi şi bogăţii nenumărate" (F. Colon, 18). „Deja oamenii nu mai rezistau. Se plîngeau de lungimea călătoriei. Dar amiralul i-a reconfortat cît a putut mai bine, dîndu-le speranţa profitului pe care l-ar putea obţine" („Jurnal", 10.10.1492).

Nu numai marinarii simpli sperau să se îmbogăţească, chiar şi comanditarii expediţiei, regii Spanici, nu s-ar fi angajat într-o

asemenea întreprindere fără vreo speranţă de cîştig ; or, jurnalul ţinut de Colon le era destinat, aşa că, (în lipsa aurului), indiciile prezenţei sale trebuiau să se înmulţească cu fiecare pagină. Pomenind, cu ocazia celei de-a treia călătorii, de modalităţile de organizare a celei dintîi, el arată destul de explicit că aurul constituia un fel de nadă întinsă regilor pentru ca ei să accepte a-l finanţa : „A fost de asemenea necesară referirea la cea ce-i trecător, scop în care li s-au arătat scrierile atîtor savanţi demni de a fi crezuţi, ce se ocupaseră de istorie şi povestiseră ce imense bogăţii se aflau în aceste regiuni" („Scrisoare către regi", 31.8.1498) ; cu o altă ocazie, susţine a fi adunat şi păstrat aurul „aşa încît Alteţele Lor să se bucure de acesta şi ca, în aceste condiţii, Ele să poată înţelege, în faţa unei asemenea cantităţi de pietre de aur masiv, importanţa întreprinderii" („Scrisoare către doică", noiembrie 1500). De altfel, Colon nu se înşeală cînd îşi imaginează importanţa acestor ţeluri : dizgraţia sa nu este ea datorată, cel puţin în parte, faptului că nu s-a găsit mai mult aur pe aceste insule ? „De aici şi clevetirile şi dispreţul pentru întreprinderea astfel începută, pentru că nu trimisesem imediat corăbii încărcate cu aur" („Scrisoare către Regi", 31.8.1498).

Ştim că între regi şi Colon va avea loc o îndelungată dispută (apoi un proces între moştenitorii ambelor părţi), avînd drept obiect tocmai suma totală a profiturilor pe care amiralul ar fi fost autorizat să-l obţină din „Indii". Cu toate acestea, nu cupiditatea constituie adevăratul mobil al lui Colon : dacă îi pasă de bogăţie este pentru că ea semnifica recunoaşterea rolului său de descoperitor ; dar pentru el însuşi prefera veşmîntul simplu al călugărului. Aurul reprezintă o valoare prea rudimentară pentru a-l interesa cu adevărat pe Colon, şi trebuie să-l credem atunci cînd scrie în jurnalul celei de-a treia călătorii : „Domnul ştie prea bine că eu nu îndur toate aceste chinuri pentru a strînge bogăţii şi nici pentru a le descoperi spre folosul meu ; căci, în ceea ce mă priveşte, ştiu prea bine că tot ce se poate obţine în această lume este van, dacă nu are drept ţel onoarea şi slujirea Domnului" (Las Casas, *Historia*, I, 146) ; sau, în finalul relatărilor sale despre cea de-a patra călătorie : „Nu am întreprins această călătorie pentru a cîştiga onoruri şi bogăţii ; este adevărat, căci, despre acestea, orice speranţă era deşartă. Am venit spre Alteţele Voastre cu intenţii pure şi mult zel, şi nu mint" („Scrisoare rarisimă", 7.7.1503).

În ce constă această intenţie pură ? În jurnalul primei călătorii, Colon o formulează adesea : ar dori să-l întîlnească pe marele Han, sau pe împăratul Chinei, despre care Marco Polo a lăsat un portret

de neuitat. „Sînt hotărît să ajung pe continent şi la cetatea Kinsai pentru a-i înmîna Marelui Han scrisorile Alteţelor Voastre, să-i solicit un răspuns şi să-l duc cu mine" (21.10.1492). Obiectivul este oarecum lăsat la o parte mai tîrziu, descoperirile dovedindu-se prin ele însele destul de stingheritoare, dar, în fapt, el nu este niciodată dat uitării. Dar de ce această obsesie aparent puerilă ? Pentru că, tot după Marco Polo, „de multă vreme împăratul din Catayo a solicitat savanţi care să-l instruiască în credinţa pentru Christ" („Scrisoare rarisimă", 7.7.1503) ; şi Colon vrea să deschidă calea ce ar înlesni realizarea unei asemenea dorinţe. Expansiunea creştinismului îl preocupă pe Colon infinit mai mult decît aurul, şi el a dat nenumărate explicaţii în această chestiune, în special într-o scrisoare adresată papei. Viitoarea sa călătorie „se va face întru gloria Sfintei Treimi şi a sfintei religii creştine", şi, în acest scop speră „în victoria Eternului Dumnezeu, aşa cum mi-a oferit-o totdeauna în trecut" ; ceea ce întreprinde este „grandios şi exaltant pentru gloria şi sporirea sfintei credinţe creştine". Deci obiectivul său este : „În numele Domnului Nostru, sper să pot răspîndi în univers numele său sfînt şi Evanghelia" („Scrisoare către papa Alexandru al VI-lea", februarie 1502).

Victoria universală a creştinismului, iată mobilul care-l animă pe Colon, om de o adîncă pioşenie (nu călătoreşte niciodată duminica), care, chiar din acest motiv, se consideră ca fiind ales, ca purtător al unei misiuni divine, şi care vede peste tot intervenţia cerului, în mişcarea valurilor ca şi în naufragiul corăbiei sale (petrecut într-o noapte de Crăciun !) : „Prin nenumărate şi perceptibile miracole prezenţa Domnului s-a făcut simţită pe toţ parcursul acestei călătorii „Jurnal", 15.3.1493).

Şi, la urma urmelor, nevoia de bani şi dorinţa de a-l impune pe adevăratul Dumnezeu nu se exclud : între cele două există chiar o relaţie de subordonare ; una este mijloc, cealaltă scop. În realitate, Colon are un proiect mai precis decît răspîndirea Evangheliei în univers, iar existenţa, ca şi permanenţa acestui proiect este revelatoare pentru mentalitatea sa : asemenea unui Don Quijote rămas în urmă cu multe secole, Colon ar vrea să plece în cruciadă şi să elibereze Ierusalimul ! Numai că, în epocă, ideea sună bizar, şi cum el nu dispune de bani, nimeni nu vrea să-l asculte. Cum putea un om lipsit de mijloace să-şi realizeze visul unei cruciade în secolul al cincisprezecelea ? Simplu ca oul lui Colon : n-ai decît să descoperi America pentru a-ţi procura fonduri... Sau, mai degrabă să pleci în China pe calea occidentală „directă", din moment ce Marco Polo şi alţi scriitori medievali au afirmat că acolo aurul „izvora" din belşug.

Realitatea proiectului este amplu atestată. În cursul primei călătorii, la 26 decembrie 1492, el dezvăluie în jurnalul său că speră să găsească aur, „şi încă într-aşa cantitate încît, înainte de trei ani, regii să poată pregăti şi întreprinde cucerirea Sfîntului Lăcaş. Aşa se face, adaugă el, că am mărturisit Alteţelor Voastre dorinţa ca beneficiul actualei mele întreprinderi să fie consacrat cuceririi Ierusalimului, lucru de care Alteţele Voastre au rîs, spunînd că lucrul le era pe plac, şi că, şi fără beneficiu, aceasta era şi dorinţa lor". Reaminteşte episodul şi mai tîrziu : „Cînd am făcut demersurile în vederea descoperirii Indiilor, aveam intenţia de a-i conjura pe Rege şi pe Regină, suveranii noştri, să se hotărască la a cheltui veniturile ce ar fi putut să le parvină din Indii pentru a cuceri Ierusalimul ; şi, într-adevăr, este şi ceea ce am solicitat" („Instituirea majoratului", 22.2.1498). Acesta era deci proiectul pe care Colon îl expusese la curtea regală, în căutarea ajutorului necesar primei sale expediţii ; cît despre Alteţele Lor, ele nu luau lucrurile prea în serios şi îşi rezervau probabil dreptul de a se folosi de beneficiul întreprinderii, dacă acesta urma să apară, în alte scopuri.

Dar Colon nu-şi uită proiectul şi îl reaminteşte într-o scrisoare adresată papei : „Întreprinderea a fost iniţiată ca să folosim ceea ce ar rezulta redînd Sfîntul Lăcaş Sfîntei Biserici. După ce am fost acolo şi am văzut pămînturile, am scris Regelui şi Reginei, Seniorii mei, că din acea zi în şapte ani voi întreţine cincizeci de mii de pedeştri şi cinci mii de cavaleri, ceea ce ar însemna zece mii de cavaleri şi o sută de mii de pedeştri pentru sus-numita cucerire" (februarie 1502). Colon nu bănuieşte că acţiunea de cucerire se va angaja fără preget, dar într-o cu totul altă direcţie, foarte aproape de pămînturile pe care le-a descoperit, şi, finalmente, cu mult mai puţini războinici. Aşa că apelul său nu dă naştere la multe reacţii : „Cea-laltă ilustră întreprindere vă solicită, cu braţele larg deschise ; pînă în prezent, le-a fost tuturor indiferentă" („Scrisoare rarisimă", 7.7.1503). Este şi motivul pentru care, vrînd să-şi susţină chiar şi după moarte intenţiile, instituie un majorat şi-i lasă instrucţiuni fiului său (sau moştenitorilor acestuia) : să strîngă cît mai mulţi bani cu putinţă pentru ca, dacă regii renunţă, să poată „porni singur într-acolo cu cît mai multe forţe îi vor sta în puteri" (22.2.1498).

Las Casas a lăsat un portret celebru al lui Colon, în care i-a imortalizat corect obsesia pentru cruciade în contextul relaţiei cu profunda-i religiozitate : „Cînd i se aducea aur sau obiecte preţioase, se ducea în capela sa, îngenunchia, aşa cum se cuvenea, şi spunea : „Să-i mulţumim Domnului care ne-a făcut demni de descoperirea

atîtor bogăţii". Era păzitorul cel mai straşnic al onoarei divine ; rîvnea cu nesaţ să-i convertească pe oameni şi să vadă cum prinde rădăcini şi este propovăduită peste tot credinţa în Isus Christos ; şi mai dorea cu deosebire ca Domnul să-l considere vrednic a contribui cît de puţin la răscumpărarea Sfîntului Mormînt ; şi cu devoţiunea şi credinţa că Domnul îl va călăuzi în descoperirea acelei lumi pe care o tot promitea, o implorase pe Serenisima Regină Doña Isabella să facă legămîntul de a destina toate bogăţiile pe care le puteau obţine Regii de pe urma descoperirii sale răscumpărării pămînturilor şi Sfîntului Lăcaş din Ierusalim, ceea ce regina a şi făcut..." (*Historia*, I, 2).

Nu numai contactele cu Dumnezeu îl preocupă pe Colon mult mai mult decît afacerile pur umane, dar şi forma de religiozitate pe care o practică este deosebit de arhaică (în epocă) : nu întîmplător proiectul cruciadelor a fost abandonat o dată cu Evul Mediu. Aşa că, paradoxal, tocmai o trăsătură ţinînd de mentalitatea sa medievală l-a făcut pe Colon să descopere America şi să inaugureze era modernă. (Trebuie să admit, şi chiar să avertizez, că utilizarea acestor două adjective, „medieval" şi „modern", nu este deloc precisă ; totuşi nu mă pot lipsi de ea. Ele pot fi înţelese mai întîi în sensul lor curent, pînă cînd vor căpăta, pe măsură ce textul va înainta, un conţinut mai specios). Dar, vom vedea nu o dată, Colon însuşi nu este un om modern, ceea ce se evidenţiază în desfăşurarea cuceririi Americii, ca şi cum cel care avea să dea naştere unei noi lumi nu putea să-i şi aparţină deja.

Există totuşi la Colon şi trăsături ale unei mentalităţi mai apropiate de noi. Pe de o parte, supune totul unui ideal exterior şi absolut (religia creştină) şi tot ce ţine de lumesc nu reprezintă pentru el decît un mijloc în vederea realizării acestui ideal. Pe de altă parte, totuşi, pare să găsească în activitatea care-i reuşeşte cel mai bine, descoperirea naturii, o plăcere care face ca aceasta să-şi fie sieşi suficientă ; ea încetează de a mai avea cea mai mică utilitate, şi din mijloc devine scop : aşa cum, pentru omul modern un lucru, o acţiune, sau o fiinţă nu sînt frumoase decît dacă-şi află justificarea în sine, tot aşa pentru Colon „a descoperi" este o acţiune intranzitivă. „Doresc să descopăr şi să văd cît mai mult îmi va sta în putinţă", scrie el la 19 octombrie 1492, iar la 31 decembrie 1492 : „Adăugă că n-ar fi vrut să plece înainte de a fi văzut tot ţinutul care se întinde spre est şi de a fi parcurs coasta în întregime" ; este suficient să i se semnaleze existenţa unei noi insule ca să-l cuprindă dorinţa de a o vizita. Găsim în jurnalul celei de-a treia călătorii aceste fraze pline

de forță : „Se declară gata să abandoneze totul pentru a descoperi noi pămînturi şi a le cunoaşte secretele" (Las Casas, *Historia*, I, 136). „Ceea ce-şi dorea înainte de toate, după propriile-i spuse, era să descopere cît mai multe" (*ibid.*,I, 146). Altădată se întreabă : „Care va fi profitul pe care îl va putea aduce această regiune ? Nu-l consemnez. Cert este, Seniori Prinţi, că acolo unde se află asemenea pămînturi trebuie să se găsească şi nenumărate lucruri profitabile. Dar nu mă opresc în nici un port căci vreau să văd cît mai multe ţinuturi, pentru a le face Alteţelor Voastre descrierea lor" („Jurnal", 27.11.1492). Profiturile care „trebuie" să se găsească nu-l interesează pe Colon decît în al doilea rînd : ceea ce contează, sînt „ţinuturile" şi descoperirea lor. La drept vorbind, aceasta din urmă pare subordonată obiectivului povestirii călătoriei : s-ar părea că a întreprins totul pentru a spune, asemenea lui Ulise, nişte povestiri nemaiauzite ; dar însăşi povestirea călătoriei nu reprezintă ea oare punctul de plecare, şi nu doar punctul de sosire al unei călătorii ? Nu plecase oare Colon însuşi pentru că citise povestirea lui Marco Polo ?

Colon hermeneut

Pentru a dovedi că pămîntul care se întinde în faţă-i este într-adevăr continentul, şi nu o altă insulă, Colon face următorul raţionament (în jurnalul celei de-a treia călătorii, transcris de Las Casas) : „Sînt convins că acesta este un continent imens, despre care nu s-a ştiut nimic pînă astăzi. Şi mă întăreşte în această convingere existenţa unui fluviu atît de mare, cît şi faptul că apa mării este dulce ; apoi, mai sînt şi cuvintele lui Ezra din cartea a IV-a, capitolul 6, unde spune că şase părţi ale lumii sînt formate din pămînt uscat şi o parte din apă, iar cartea este aprobată de de sfîntul Ambrozie în al său *Hexameron* şi de către sfîntul Augustin (...). În plus, mi-au întărit convingerile spusele multor indieni canibali, capturaţi în alte împrejurări, care susţineau că la sud de ţara lor se întindea continentul" (*Historia*, I, 138).

Convingerile lui Colon se întemeiază pe trei argumente : abundenţa apei dulci ; autoritatea cărţilor sfinte ; părerile celor cu care se întîlnise. Or, este limpede că cele trei argumente nu pot fi aşezate pe un acelaşi plan, dar ele dezvăluie existenţa a trei sfere care împart lumea lui Colon : una este naturală, cealaltă divină, a treia umană. Aşa că nu constituie, poate, o pură întîmplare faptul că şi pentru cucerire găseam tot trei mobiluri : primul, de natură omenească (bogăţiile), al doilea de natură divină şi al treilea legat de plăcerea furnizată de natură. Iar în comunicarea sa cu lumea, Colon se comportă diferenţiat, după cum se adresează naturii, lui Dumnezeu sau oamenilor (ori după cum i se adresează lui toţi aceşti factori). Revenind la continent, Colon are dreptate numai datorită primului argument (ne putem convinge, din jurnalul său, că acesta nu prinde formă decît treptat, în contact cu realitatea) : observînd că apa este dulce pînă departe, în largul mării, el deduce cu perspicacitate amploarea fluviului şi, prin urmare, distanţa pe care acesta o parcurge ; în consecinţă este vorba de un continent. În schimb, este foarte probabil că nu a înţeles nimic din ce-i spuneau „indienii canibali". Mai devreme, pe parcursul aceleiaşi călătorii, el înfăţişează astfel convorbirile purtate : „El (Colon) era convins că era vorba de o insulă, căci aşa spuneau indienii", şi Las Casas adaugă : „Se pare deci că nu-i înţelegea" (*Historia*, I, 135). Cît despre Dumnezeu...

În realitate, nu putem situa cele trei sfere pe acelaşi plan, aşa cum proceda probabil Colon ; pentru noi nu există decît două schimburi reale, cu natura şi cu oamenii ; relaţia cu Dumnezeu nu ţine de comunicare, deşi poate influenţa sau predetermina orice formă de comunicare. Este şi cazul lui Colon : între forma pe care o ia credinţa sa în Dumnezeu şi strategiile de interpretare practicate există un raport cert.

Atunci cînd afirmăm credinţa lui Colon, obiectul are o importanţă mai mică decît acţiunea : credinţa sa este creştină, dar avem impresia că, dacă ar fi fost musulmană sau iudaică, el n-ar fi acţionat altminteri ; importantă este însăşi forţa credinţei. „Sfîntul Petru a sărit în mare şi a păşit pe apă atîta vreme cît a fost susţinut de credinţa sa. Cel cu credinţa cît bobul de neghină ar şti să se facă ascultat şi de munţi. Credinciosul să ceară, căci totul i se va da. Bateţi la uşă şi vi se va deschide", scrie el în prefaţa la *Cartea profeţiilor* (1501). De altminteri, Colon nu crede numai în dogma creştină : crede şi în (şi nu este singurul în epocă) ciclopi şi sirene, în amazoane şi în bărbaţi cu coadă, iar credinţa sa, la fel de puternică ca a sfîntului Petru, îl ajută prin urmare să-i şi găsească. „A înţeles că, mai încolo, existau oameni cu un singur ochi şi alţii cu boturi de cîine" („Jurnal", 4.11.1492). „Amiralul spune că, în ajun, pe cînd se îndrepta spre fluviul de Aur, a văzut trei sirene care au sărit sus, deasupra mării. Însă ele nu erau frumoase cum se spune, deşi chipul lor avea înfăţişare omenească" (9.1.1493). „Aceste femei nu se dedau nici unei îndeletniciri femeieşti, ci exerciţiului cu arcul şi cu săgeţile fabricate, aşa cum spus, din trestie şi ele se înarmează şi se acoperă cu platoşe din aramă, din care au din belşug" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493). „Mai sînt spre soare-apune două provincii unde n-am ajuns, dintre care într-una, pe care ei o numesc Avan, oamenii se nasc cu coadă" (*ibid.*).

Este adevărat că cea mai şocantă certitudine a lui Colon este de origine creştină : ea se referă la paradisul terestru. A citit în *Imago Mundi* a lui Pierre d'Ailly că paradisul terestru trebuia să se afle într-o regiune cu climă temperată, dincolo de ecuator. În cursul primei sale vizite în Caraibe – nu că ar fi de mirare – nu găseşte nimic ; dar, la întoarcere, în Azore, declară : „Paradisul terestru se găseşte la capătul Orientului, căci acolo se află cea mai temperată regiune. Iar aceste regiuni pe care tocmai le descoperise reprezentau, susţine el, capătul Orientului" (21.2.1493). Cu ocazia celei de-a treia călătorii, cînd Colon se apropie şi mai mult de ecuator, tema devine obsedantă. Mai întîi i se pare a sesiza o neregularitate în rotunjimea

pămîntului : „Am descoperit că pămîntul nu este rotund aşa cum este el descris, ci are forma unei pere, foarte rotunde, în afară de locul unde se află codiţa, care reprezintă partea cea mai înaltă ; sau încă a unei mingi foarte rotunde, într-un punct al căreia s-ar găsi ceva asemănător unui sîn de femeie, iar porţiunea cu mamelonul ar putea fi cea mai ridicată şi mai aproape de cer, situată sub linia echinoxială din marea-ocean, la capătul Orientului" („Scrisoare către Regi", 31.8.1498).

Această ridicătură (un mamelon pe o pară !) devine un argument suplimentar în favoarea afirmaţiei că acolo se află Paradisul terestru. „Sînt convins că acolo, unde nimeni nu poate ajunge decît prin voinţa divină, se află Paradisul terestru.(...) Nu cred că Paradisul terestru ar avea forma unui munte abrupt, cum ni se spune în scrierile pe această temă, ci că se află pe acest vîrf, în acel punct la care m-am referit, reprezentat de codiţa perei, unde te ridici puţin cîte puţin, urmînd o pantă care începe foarte de departe" (*ibid.*).

Putem observa aici şi maniera în care interpretările lui Colon sînt influenţate de propriile credinţe. Nu-şi bate capul să înţeleagă mai bine vorbele celor care i se adresează, din moment ce este dinainte convins că va întîlni ciclopi, oameni cu coadă şi amazoane. Vede bine că „sirenele" nu sînt, cum s-a spus, femei frumoase ; dar, mai curînd decît să admită inexistenţa sirenelor, preferă să corecteze o prejudecată printr-o alta : sirenele nu sînt atît de frumoase precum se spune. Într-un alt moment, în timpul celei de-a treia călătorii, Colon îşi pune problema originii perlelor pe care le primeşte uneori de la indieni. Lucrul se petrece sub ochii lui ; dar ceea ce relatează în jurnal este explicaţia dată de Pliniu, găsită într-o carte : „În apropierea mării erau nenumărate stridii, agăţate de crengile unor copaci ce creşteau în mare, întredeschise pentru a primi roua ce cădea de pe frunze, aşteptînd să cadă o picătură care să dea naştere perlelor, cum spune Pliniu ; şi citează dicţionarul cunoscut sub numele de *Catholicon*" (Las Casas, *Historia*, I, 137). Tot aşa şi cu Paradisul terestru : semnul reprezentat de apa dulce,(deci fluviu mare, deci munte), este interpretat, după o scurtă ezitare, „în conformitate cu opinia susnumiţilor sfinţi şi teologi în această problemă" (*ibid.*). „ În sufletul meu sînt sigur că Paradisul terestru se află acolo unde am indicat , iar certitudinea mea se bazează pe motivaţiile şi argumentele invocate mai sus." (*ibid.*) Colon practică o strategie „finalistă" a interpretării, aşa cum procedau şi Părinţii Bisericii cu Biblia : sensul final este oferit din capul locului (doctrina creştină), căutarea fiind axată pe traseul ce leagă sensul iniţial (cuvintele textului biblic se înrudesc

prin intermediul semnificației) de sensul ultim. Colon nu are nimic în comun cu empiristul modern : pentru el argumentul decisiv este argumentul autorității, nu al experienței. El știe dinainte ce urmează să găsească ; experiența concretă este necesară pentru a ilustra un adevăr deja cunoscut, și nu pentru a fi examinată, în conformitate cu regulile prestabilite, în căutarea adevărului.

Chiar dacă mereu finalist, Colon se dovedea, am văzut, mai perspicace atunci cînd observa natura decît atunci cînd se străduia să-i înțeleagă pe indigeni. Comportamentul său hermeneutic nu este chiar identic într-un caz și în celălalt, cum urmează să vedem mai în amănunt în cele ce urmează.

„De la vîrsta cea mai fragedă, ca și acum, am dus viața marinarilor. Această meserie le sădește celor care o practică dorința de a cunoaște secretele acestei lumi", scrie Colon la începutul *Cărții profețiilor* (1501). Vom insista aici asupra cuvîntului *lume* (în contrast cu „oameni") : cine se identifică cu profesiunea de marinar are de-a face mai curînd cu natura decît cu aproapele său ; iar în concepția sa, natura are cu siguranță mai multe afinități cu Dumnezeu decît cu oamenii ; el scrie dintr-o răsuflare, pe marginea *Geografiei* lui Ptolemeu : „Splendide elanurile tumultuoase ale mării. Splendid este Domnul în adîncuri". Scrierile lui Colon și, în special, jurnalul primei sale călătorii dezvăluie o atenție constantă pentru toate fenomenele naturale. Peștii și păsările, plantele și animalele sînt personajele principale ale aventurilor pe care le povestește ; ne-a lăsat descrieri detaliate. „Au pescuit cu plasele și au prins un pește, între mulți alții, care semăna bine cu un porc, dar nu cu tonul, ci, după spusele Amiralului, era plin de solzi, foarte țepăn, neavînd nimic moale în afara cozii, a ochilor și a unui orificiu în partea de deasupra pentru expulzarea excrementelor. A ordonat să fie sărat pentru ca regii să-l poată vedea" (16.11.1492). „Peste patruzeci de petreli și doi albatroși au venit pe corabie. Un băiat de pe caravelă a aruncat cu o piatră într-unul din ei. Spre corabia amiral s-a îndreptat o fregată și o pasăre mare, albă, asemănătoare unui pescăruș" (4.10.1492). „Am văzut mulți arbori foarte diferiți de cei pe care-i cunoșteam, și nu puțini aveau crengi de soiuri diferite, ce țîșneau dintr-un același trunchi – și o creangă era de-un fel, iar alta de un alt fel –, atît de ciudate în varietatea lor, încît reprezentau cel mai minunat lucru din lume. De exemplu, o creangă avea frunze ca ale trestiei, iar altele ca ale fisticului, și așa, într-un singur copac existau frunze de cinci sau șase feluri și toate diferite unele de altele" (16.10.1492). Cu ocazia celei de-a treia călătorii, face o escală pe insulele Capului Verde,

utilizate pe atunci de portughezi pentru deportarea tuturor leproşilor din regat. Se credea că ei s-ar fi putut vindeca mîncînd broaşte ţestoase şi spălîndu-se în sîngele lor. Colon nu acordă nici o atenţie leproşilor şi obiceiurilor lor insolite : se lansează însă imediat într-o lungă descriere a obiceiurilor broaştelor ţestoase. Naturalistul amator ne apare dublat de un etnolog amator de experiment în celebra scenă a luptei dintre un pecari şi o maimuţă, descrisă de Colon într-un moment în care, situaţia sa fiind aproape tragică, nu te-ai aştepta să-l vezi concentrîndu-se asupra naturii : „Sînt aici animale nenumărate, mari şi mici, foarte diferite de ale noastre. Am primit cadou doi porci, pe care un cîine de Irlanda nu îndrăznea să-i înfrunte. Un arbaletier rănise un animal asemănător maimuţei-capucin, mult mai mare însă şi cu o fizionomie omenească ; săgeata îi străpunsese corpul de la piept pînă la coadă şi, cum era furioasă, probabil că îi tăiase un braţ şi un picior. De cum a văzut-o, porcului i s-a zburlit părul şi a luat-o la goană. Cînd am văzut asta, am ordonat să fie asmuţit un *begare*, cum i se spune prin partea locului, şi, cînd s-a aruncat asupră-i, deşi era pe moarte şi săgeata încă mai era înfiptă în trupul său, şi-a aruncat coada în jurul botului porcului şi l-a ţinut strîns, în timp ce cu mîna care-i mai rămăsese l-a apucat de ceafă ca pe un duşman. Marea noutate a acestei scene şi frumuseţea încăierării amintind de vînătoarea cu cîini m-au îndemnat să o descriu" („Scrisoare rarisimă", 7.7.1503).

Atent la animale şi plante, Colon este şi mai atent încă la tot ce priveşte navigaţia, chiar dacă de astă dată atenţia ţine mai curînd de simţul practic al marinarului, decît de observaţia ştiinţifică riguroasă. În încheierea prefeţei primului său jurnal, îşi adresează sieşi următoarea poruncă : „Şi, mai ales, este foarte important să las somnul deoparte şi să fiu un navigator foarte vigilent, ca totul să iasă cum trebuie ; ceea ce va cere multe strădanii", şi putem afirma că o urmează orbeşte : nici o singură zi nu trece fără notaţii cu privire la stele, vînturi, adîncimea mării, relieful de pe coastă ; aici nu încap principii teologice.Pe cînd Pinzon, comandantul celei de-a doua corăbii, dispare în căutarea aurului, Colon îşi petrece timpul făcînd relevеuri geografice : „Toată noaptea a rămas în pană, cum spun marinarii – ceea ce înseamnă să manevrezi fără a înainta –, şi asta ca să cerceteze un port, o falie între munţi, asemenea unei trecători dintre două vîrfuri, pe care o întrezărise la apusul soarelui şi unde se conturau doi munţi foarte înalţi" („Jurnal", 13.11.1492).

Ca rezultat al observaţiilor vigilente, Colon reuşeşte adevărate performanţe în materie de navigaţie (cu tot naufragiul corăbiei sale) :

ştie să aleagă întotdeauna vînturile cele mai prielnice şi momentele cele mai bune pentru înălţarea pînzelor ; inaugurează navigaţia după stele şi descoperă declinaţia magnetică ; unul dintre însoţitorii săi din cea de-a doua călătorie, Michele de Cuneo, scrie, fără intenţia de a fi măgulitor : „În timp ce naviga, era destul să se uite la un nor sau, noaptea, la o stea, ca să ştie ce avea să se întîmple şi dacă vremea avea să se strice". Altfel spus, ştie să interpreteze semnele naturii în funcţie de interesele sale ; de altfel, singura comunicare cu adevărat eficientă pe care o stabileşte cu indigenii se bazează tot pe ştiinţa sa într-ale stelelor ; ca atunci cînd, cu o solemnitate demnă de Tintin, profită de faptul că ştie data unei iminente eclipse de lună ; eşuat de opt luni pe coasta jamaicană, nu mai reuşea să-i convingă pe indieni să-i aducă gratuit alimente ; aşa că-i ameninţă că le va fura luna şi, în seara lui 29 februarie 1504, începe să-şi pună în practică amenin-ţarea, în faţa privirilor speriate ale şefilor indieni... Succesul este instantaneu.

În Colon coexistă însă (pentru noi) două personaje, şi imediat ce meseria de navigator nu mai este în joc, strategia finalistă cîştigă în sistemul său de interpretare : aceasta nu mai constă în a căuta adevărul, ci în a găsi confirmări pentru un adevăr dinainte ştiut (sau, cum se spune, în a-şi lua dorinţele drept realităţi). De exemplu, pe toată durata primei călătorii de traversare (lui Colon îi trebuie ceva mai mult de o lună ca să ajungă de la insulele Canare la Guanahani, prima insulă a Caraibelor pe care o zăreşte), nu face altceva decît să caute indiciile prezenţei pămîntului ; le găseşte, bineînţeles, la nici o săptămînă de la plecare. „Am început să vedem o mulţime de smo-curi de iarbă foarte verde care păreau, după opinia Amiralului, de curînd desprinse de pămînt" (17.9.1492). „Dinspre nord a apărut o întinsă zonă de întunecime, ceea ce înseamnă că ea acoperă pă-mîntul" (18.9.1492). „Au căzut cîteva averse de ploaie fără vînt, semn sigur al proximităţii pămîntului" (19.9.1492). „Doi albatroşi s-au îndreptat spre corabia amiral, apoi încă unul, ceea ce a constituit un semn sigur al proximităţii pămîntului" (20.9.1492). „Au văzut o balenă, semn că erau aproape de pămînt, căci ele înoată totdeauna pe lîngă coastă" (21.9.1492). Colon vede zilnic „semne", şi, totuşi, ştim astăzi că aceste semne minţeau (sau că nu exista nici un semn) din moment ce nu avea să atingă pămîntul decît la 12 octombrie, adică mai tîrziu cu peste douăzeci de zile !

Pe mare toate semnele indică apropierea pămîntului, din moment ce aceasta este dorinţa lui Colon. Pe pămînt, toate semnele indică prezenţa aurului : şi în acest caz, convingerile sale au prins contur cu

mult înainte. „El mai susține că se aflau acolo imense bogății, pietre prețioase și mirodenii" (14.11.1492). „Amiralul presupunea că existau acolo fluvii benefice și mult aur" (11.1.1493). Afirmarea acestei convingeri se interferează candid cu mărturisirea ignoranței. „Cred că există multe ierburi și mulți arbori foarte apreciați în Spania pentru obținerea de vopseli, și ca medicamente și mirodenii ; dar eu nu le cunosc, ceea ce mă întristează grozav" (19.10.1492). „Sînt aici mii de specii de arbori, toți cu fructe variate și toți atît de parfumați încît este o minune și sînt cel mai nefericit om din lume pentru că nu-i cunosc, căci sînt convins că reprezintă o mare valoare" (21.10.1492). Și în cursul celei de-a treia călătorii urmează aceeași schemă de gîndire : crede că pămînturile sînt bogate pentru că dorește cu patimă să fie adevărat ; convingerile sale sînt întotdeauna anterioare experienței. „Și el ardea literalmente de dorința de a pătrunde secretele acestor pămînturi, căci nu credea în posibilitatea ca ele să nu conțină lucruri de valoare" (Las Casas, *Historia*, I, 136).

Care sînt „semnele" care-i confirmă convingerile ? Cum procedează hermeneutul Colon ? Un fluviu îi amintește de Tago. „Și-a adus aminte atunci că la gurile fluviului Tago, aproape de mare, se găsește aur, și i s-a părut evident că trebuia să se găsească și aici" („Jurnal", 25.11.1492) : nu numai că o analogie vagă de acest tip nu dovedește nimic, dar însuși punctul de plecare este fals : Tago nu mustește de aur. Sau încă : „Amiralul spune că, acolo unde se găsește ceară, trebuie să existe și o mie de alte lucruri bune" (29.11.1492) : raționamentul nu echivalează totuși cu celebrul „nu iese fum fără foc" ; nu altfel stau lucrurile cu un altul, în care frumusețile insulei îl duc la concluzia bogățiilor sale.

Unul dintre corespondenții săi, Mosén Jaume Ferrer, îi scrisese în 1495 : „Cea mai mare parte din lucrurile bune provin din regiunile foarte calde, ai căror locuitori sînt negrii sau papagalii...". Negrii sau papagalii sînt deci considerați ca semnele (dovezile) căldurii, iar aceasta din urmă, ca semn al bogățiilor naturale. Mai trebuie atunci să ne mire că lui Colon nu-i scapă nici o ocazie de a lăuda abundența papagalilor, întunecimea pielii și intensitatea căldurii ? „Indienii care se plimbau pe corabie au înțeles că Amiralul dorea să aibă un papagal" (13.12.1492) : acum știm și de ce ! În cea de-a treia călătorie, înaintează și mai tare spre sud : „Acolo, oamenii sînt extrem de negri. Și cînd, de acolo, am navigat spre occident, căldurile erau grozave" („Scrisoare către Regi", 31.8.1498). Dar căldura este binevenită : „Căldura, care-i făcea pe toți să sufere, l-a făcut să deducă, spune Amiralul, că în acele Indii și peste tot unde mergeau, trebuia

să se găsească aur mult" („Jurnal", 21.11.1492). Las Casas face, pe bună dreptate, următoarea remarcă în marginea unui exemplu asemănător : „Este nemaipomenit să vezi cum, cînd un om își dorește mult ceva și se agață cu putere în imaginația sa de acel lucru, are în fiece clipă impresia că tot ce aude și vede pledează în favoarea acelui lucru" (*Historia*, I, 44).

Căutarea locului unde începe uscatul (sau continentul) constituie un alt exemplu uluitor al comportamentului său. Încă de la prima sa călătorie, Colon a înregistrat în jurnalul său o informație pertinentă : „Această insulă spaniolă [Haiti] și cealaltă insulă Yamaye [Jamaica] nu se găsesc decît la o distanță de zece zile în canoe de uscat, ceea ce poate să însemne șaizeci pînă la șaptezeci de leghe și acolo oamenii sînt îmbrăcați" (6.1.1493) Dar își are propriile convingeri, anume că insula Cuba face parte din continent (din Asia), și hotărăște să elimine orice informații tinzînd a dovedi contrariul. Indienii întîlniți de Colon îi spuneau că acest pămînt (Cuba) era o insulă ; pentru că informația nu-i convenea, le recuza interlocutorilor săi calitatea de informatori. „Cum ei sînt niște oameni bestiali care cred că lumea întreagă este o insulă, lipsiți de texte și de memorii din vechime și care nu-și află plăcerea decît în mîncare și femei, au spus că era vorba de o insulă..." (Bernaldez, transcriind jurnalul celei de-a doua călătorii). Ne putem întreba prin ce anume iubirea față de femei contrazice afirmația lor după care această regiune era o insulă. Spre sfîrșitul celei de-a doua expediții asistăm la o celebră scenă grotescă, prin care Colon renunță definitiv să mai verifice dacă Cuba este o insulă și decide să-și supună tovarășii argumentului autorității : toți coboară pe uscat și fiecare pronunță un jurămînt în care se spune că „nu exista nici un dubiu că s-ar afla pe uscat și nu pe o insulă, și că la o distanța de multe leghe de navigație de-a lungul sus-numitei coaste, s-ar găsi o țară cu oameni civilizați, cunoscători ai lumii.(...) Sub pedeapsa plății a zece mii de maravedi [monedă spaniolă] de către oricine ar susține mai apoi contrariul a ceea ce susținea în prezent, și de fiecare dată, oricînd s-ar întîmpla ; și încă sub pedeapsa tăierii limbii, și, pentru mușii și cei ca ei, că într-o astfel de situație vor primi o sută de lovituri de parîmă și că li se va tăia limba" („Jurămînt pe Cuba", iunie 1494). Uluitor jurămîntul în care juri că *vei* descoperi oameni civilizați !

Interpretarea semnelor naturii practicată de Colon este determinată de rezultatul urmărit. Chiar și marca-i ispravă, descoperirea Americii, ține de același comportament : nu o descoperă, o găsește acolo unde „știa" că se află (acolo unde credea că se găsea coasta

orientală a Asiei). „În sufletul său, el a crezut totdeauna, relatează Las Casas, indiferent de motivațiile opiniei sale în lectura lui Toscanelli și profețiile lui Ezra că, traversînd oceanul dincolo de insula Hierro, pe o distanță de șapte sute de leghe în plus sau în minus, va sfîrși prin a descoperi pămîntul" (*Historia*, I, 139). După ce a parcurs cele șapte sute de leghe, interzice să se mai navigheze în timpul nopții, de teamă ca pămîntul, pe care-l *știe* foarte aproape, să nu treacă neobservat. Convingerea a prins formă mult înainte de călătoria însăși ; Ferdinand și Isabela i-o amintesc într-o scrisoare scrisă după descoperire : „Lucrul pe care ni l-ați anunțat s-a realizat ca și cum l-ați fi văzut înainte de a ne vorbi despre el" (scrisoarea din 16.8.1494). Ulterior, Colon însuși își atribuie descoperirea acestei științe *apriorice*, pe care o identifică cu voința divină și cu profețiile (de altfel cît se poate de licitate de el) : „Am mai spus că, pentru îndeplinirea întreprinderii din Indii, rațiunea, matematica și planisfera nu mi-au fost de nici un folos. Nu a fost vorba decît de împlinirea prezicerilor lui Isaia" („Prefața" la *Cartea profețiilor*, 1501). La fel, dacă în cursul celei de-a treia călătorii, Colon descoperă continentul american propriu-zis, lucrul este posibil pentru că el caută, cu o strategie bine pusă la punct, ceea ce numim America de Sud, așa cum reiese din însemnările făcute pe cartea lui Pierre d'Ailly : din rațiuni de simetrie trebuie să existe patru continente pe glob : două la nord, două la sud ; sau, dintr-un alt unghi, două la est, două la vest. Europa și Africa („Etiopia") formează primul cuplu nord-sud ; Asia reprezintă elementul nord al celui de-al doilea ; rămîne să fie descoperit, ba nu, găsit, acolo unde-i este locul, al patrulea continent. Așa că interpretarea „finalistă" nu se dovedește neapărat mai puțin eficace decît interpretarea empirică : ceilalți navigatori nu îndrăzneau să întreprindă călătoria lui Colon, căci nu-i împărtășeau convingerile.

Acest tip de interpretare, fondat pe prestiință și pe autoritate, nu are în el nimic „modern". Am văzut însă că atitudinea este compensată de o alta, mai familiară nouă ; amirația intranzitivă față de natură, atît de intensă încît se eliberează de orice interpretare și de orice funcție : plăcerea naturii își pierde orice finalitate, iar Las Casas reproduce un fragment din jurnalul celei de-a treia călătorii, care ni-l înfățișează pe Colon preferînd utilul frumosului : „El spune că, dacă nu s-ar putea obține profituri, dacă aceste ținuturi nu ar avea de oferit decît frumusețea (...), și tot nu ar trebui să le prețuim mai puțin" (*Historia*, I, 131). Dacă ne-am propune, n-am mai sfîrși enumerarea momentelor de încîntare trăite de Colon. „Tot ținutul

este format din munţi foarte înalţi şi foarte frumoşi, nici arizi, nici stîncoşi, ci foarte accesibili şi cu văi minunate. Ca şi munţii, văile sînt şi ele împînzite de copaci înalţi şi proaspeţi, pe care-i contempli cu încîntare" („Jurnal", 26.11.1492). „E o minunăţie să vezi cît de diferiţi sînt peştii de aici faţă de cei de la noi. Unii sînt împodobiţi, precum cocoşii, cu cele mai delicate culori din lume : albaştri, galbeni, roşii şi de toate culorile. Alţii sînt împestriţaţi în mii de feluri, iar culorile lor sînt atît de frumoase că nu se poate să nu te minunezi şi să nu te extaziezi privindu-i. Există şi balene" (16.10.1492). „Aici şi pe tot cuprinsul insulei, arborii sînt verzi, la fel şi ierburile, ca în Andaluzia, în aprilie. Trilurile păsărilor par făcute să te împiedice să mai pleci de aici. Stolurile de papagali întunecă lumina soarelui. Este minunat cîte specii de păsări mari şi mici există, şi cît de diferite sînt de ale noastre" (21.10.1492). Pînă şi vîntul „suflă mîngîietor" pe aceste meleaguri (24.10.1492).

Pentru a-şi descrie admiraţia faţă de natură, Colon nu poate renunţa la superlativ. Verdele copacilor este atît de intens, încît nu mai este verde. „Acolo copacii erau atît de plini de sevă, încît frunzele lor nu mai erau verzi şi, tot înverzindu-se, sfîrşeau prin a deveni aproape negre" (16.12.1492). „Dinspre pămînt venea un parfum, atît de plăcut şi de suav, de la flori sau de la copaci, încît era lucrul cel mai încîntător de pe lume" (19.10.1492). „Mai susţine că insula este lucrul cel mai frumos pe care l-au văzut vreodată privirile omeneşti" (28.10.1492). „Spune că nu a văzut niciodată lucru mai frumos decît această vale în mijlocul căreia curge fluviul" (15.12.1492). „Este convins că frumuseţea acestor insule, cu munţi şi sierra, cu ape şi văi udate de rîuri abundente, oferă un asemenea spectacol, încît nici un alt ţinut sub soare nu poate părea mai fertil şi nici mai magnific" („Memoriu pentru Antonio de Torres", 30.1.1494).

Colon este conştient de neverosimilul, şi deci de valoarea puţin convingătoare, a acestor superlative ; dar îşi asumă riscul din neputinţa de a proceda altfel. „S-a dus să vadă portul şi a afirmat apoi că nici unul din celelalte porturi pe care le văzuse nu-l egalau. Şi s-a scuzat că le lăudase atîta pe celelalte, încît nu mai ştia cum să-l laude pe acesta, şi se temea să nu fie acuzat că preamăreşte totul fără măsură. Dar elogiile erau îndreptăţite..." („Jurnal", 21.12.1492). Jură că nu exagerează deloc : „Spune atîtea, şi asemenea lucruri despre fertilitatea, frumuseţea şi altitudinea insulelor găsite în acest port, încît îi roagă pe Regi să nu se mire de atîtea elogii, căci îi asigură că nu redă decît o a suta parte" (14.11.1492). Şi deplînge sărăcia propriului verb : „Le spunea celor care-l însoţeau că, pentru a le face

Regilor o descriere a tot ce vedeau, o mie de limbi diferite nu ar fi fost de-ajuns pentru a exprima totul, şi nici propria-i mînă pentru a scrie, şi că i se părea a fi în puterea unei vrăji" (27.11.1492).

Concluzia acestei neîntrerupte admiraţii este logică : dorinţa de a nu mai părăsi vreodată asemenea culmi ale frumuseţii : „Spune că era o mare plăcere să aibă sub priviri toată acea verdeaţă, pădurile şi păsările pe care nu se putea hotărî să le părăsească ca să se reîntoarcă pe corăbiile sale", citim la 28 octombrie 1492, şi, cîteva zile mai tîrziu, vine şi concluzia : „I s-a părut un lucru atît de minunat să vadă copacii şi prospeţimea, apa atît de limpede, păsările şi calmul acelor locuri, încît spune că are impresia că nu mai vrea să plece de aici" (27.11.1492). Adevăratele sirene ale lui Colon sînt arborii. În faţa lor, îşi uită interpretările şi goana după cîştig, pentru a repeta fără încetare ceea ce nu serveşte la nimic, nu duce la nimic, şi, prin urmare, nu poate fi decît *repetat* : frumuseţea. „Oriunde se ducea, întîrzia mai mult decît ar fi vrut din dorinţa de a vedea şi din încîntarea pe care o simţea privind frumuseţile şi prospeţimea acestor pămînturi" (27.11.1492). Poate că aşa, conştient sau nu, regăseşte un mobil care i-a animat pe toţi marii călători.

Observarea atentă a naturii dă naştere deci la trei direcţii diferite : interpretarea pur pragmatică şi eficace, în problemele de navigaţie ; interpretarea finalistă, în care semnele confirmă credinţele şi speranţele nutrite în orice problemă ; în fine, refuzul interpretării pe care-l reprezintă admiraţia intranzitivă, supunerea absolută în faţa frumosului, prin care îţi place un copac pentru că *există*, şi nu pentru că s-ar putea transforma în catarg de corabie sau pentru că existenţa sa promite bogăţii. Faţă de semnele umane, comportamentul lui Colon se va dovedi, în cele din urmă, mai simplu.

De la unele la altele, există soluţia continuităţii. Semnele naturii sînt indicii, asocieri stabile dintre două entităţi, şi este suficient ca una să fie prezentă pentru ca cealaltă să poată fi imediat dedusă. Semnele umane, cuvintele limbii adică, nu sînt simple asocieri, nu leagă direct un sunet de un lucru, ci trec prin medierea sensului, care este o realitate intersubiectivă. Or, şi este un prim fapt frapant, în materie de limbaj, Colon nu pare să acorde atenţie decît numelor proprii, care sînt, în anumite privinţe, cele mai apropiate de indiciile naturale. Să observăm mai întîi această preocupare şi, pentru început, grija pe care o acordă Colon propriului său nume ; într-o aşa măsură, încît, se ştie, îi schimbă de mai multe ori ortografia pe parcursul existenţei sale. Îi cedez, odată mai mult, cuvîntul lui Las Casas, mare admirator al Amiralului şi unica sursă de informaţii în

ce-l priveşte, care dezvăluie corect sensul acestor modificări (*Historia*, I, 2) : „Dar acest ilustru bărbat a dorit să-şi spună Colon, renunţînd la numele stabilit prin tradiţie, revenind la vocabula antică mai puţin din acest motiv [numele din vechime] decît, credem, animat de voinţa divină care-l alesese pentru a realiza ceea ce numele şi prenumele său semnificau. Providenţa divină pretinde îndeobşte ca persoanele pe care Ea le desemnează pentru a o servi să primească nume şi prenume potrivite misiunii care le este încredinţată, aşa cum se vede în Sfînta Scriptură în nenumărate ocazii ; şi Filosoful spune în capitolul IV din *Metafizica* : „Numele trebuie să se potrivească cu utilitatea şi calităţile lucrurilor". De aceea se numea el Cristobal, adică *Christum Ferens*, ceea ce înseamnă purtător al lui Christ, şi aşa a şi semnat adesea ; căci, în realitate el a deschis primul porţile mării-ocean, pentru a lăsa cale liberă Salvatorului nostru Isus Christos, pînă la acele ţinuturi îndepărtate şi imperii necunoscute pînă atunci.(...). Numele său a fost Colon, ceea ce înseamnă repopulator, nume potrivit celui ale cărui strădanii au dus la descoperirea acelor oameni, acelui număr infinit de suflete care, graţie predicării Evangheliei, (...) s-au îndreptat şi se îndreaptă zi de zi spre glorioasa cetate a Cerurilor spre a o popula. I se potriveşte şi pentru că a adus oameni din Spania (deşi nu pe cei mai potriviţi), pentru a pune bazele coloniilor sau a noilor populaţii care, stabilindu-se printre locuitorii naturali (...), aveau să constituie o nouă (...) Biserică creştină şi un Stat fericit".

Colon (este de înţeles de ce am preferat această ortografie) şi ulterior, Las Casas, ca şi mulţi dintre contemporanii lor, cred deci că numele, sau cel puţin numele persoanelor de excepţie, trebuie să redea imaginea fiinţei lor ; iar Colon întrupase în el însuşi două trăsături demne de a figura pînă şi în numele său : evanghelizatorul şi colonizatorul ; la urma urmelor, nu se înşela. Aceeaşi grijă faţă de nume, aproape fetişism, se manifesta în atenţia pe care o acorda propriei semnături ; căci el nu semnează, ca toată lumea, cu numele său, ci cu o siglă, elaborată cu multă migală – într-atît de elaborată că nici pînă azi nu i s-a putut descifra secretul ; şi pe care nu se mulţumeşte să o utilizeze, dar o şi impune moştenitorilor săi ; citim, într-adevăr, în instituirea majoratului : „Fiul meu Don Diego, şi orice altă persoană care ar urma să moştenească acest majorat, din momentul moştenirii şi a luării în posesie, vor semna cu semnătura mea, adică un X cu un S deasupra ; un M cu un A roman deasupra, şi deasupra acestuia din urmă un S ; şi apoi un Y, cu un S deasupra, cu liniuţe şi virgule, aşa cum le fac eu în prezent şi cum se poate

observa din semnăturile mele, care se vor găsi în număr mare, şi aşa cum se va putea vedea din prezenta" (22.2.1498).

Chiar şi virgulele şi punctele sînt dinainte reglementate ! Extrema atenţie pe care o acordă propriului nume îşi află o prelungire în activitatea sa de denominator din timpul călătoriilor sale. Asemenea lui Adam în mijlocul Edenului, Colon este pasionat de alegerea numelor pentru lumea virgină ce se întinde sub ochii săi ; şi, ca şi pentru el însuşi, numele trebuie să fie motivate. Motivarea este stabilită în mai multe moduri. La început întocmeşte un soi de diagramă : ordinea cronologică a botezurilor corespunde ordinii de importanţă a obiectelor de el asociate cu numele. Acestea vor fi, în ordine : Dumnezeu ; Fecioara Maria ; regele Spaniei ; regina ; moştenitoarea regală. „Celei dintîi pe care am întîlnit-o (este vorba de insule) i-am dat numele de San Salvador, în semn de omagiu faţă de Înalta Sa Majestate, care mi-a dat toate aceste minunăţii. Indienii o numesc insula Guanahani. Celei de-a doua insule i-am dat numele de Santa Maria de Conception, celei de-a treia Fernandina, celei de-a patra Isabela, celei de-a cincea Juana, şi tot aşa, le-am dat fiecăreia dintre ele un nume nou" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493).

Colon ştie deci foarte bine că insulele au deja un nume, oarecum natural (într-o altă accepţie a termenului, însă) ; cuvintele celorlalţi îl interesează totuşi în mică măsură şi doreşte să dea nume noi acestor ţinuturi în funcţie de locul pe care-l ocupă ele în descoperirea sa, să le dea nume *juste* ; în plus, denumirea echivalează cu o luare în posesie. Ulterior, după ce a cam epuizat registrele religios şi regal, a recurs la o motivaţie tradiţională, prin asemănare directă, a cărei justificare ne-o oferă imediat. „Am dat acestui cap numele de Capul Frumos pentru că el este într-adevăr frumos 19.10.1492). „Le-a numit Insulele de Nisip din cauză că, pe o distanţă de şase leghe, în partea lor sudică, adîncimea era foarte mică" (27.10.1492). „A văzut un cap acoperit de palmieri şi l-a numit Capul Palmierilor" (30.10.1492). „Există un cap care înaintează puternic în mare, cînd mai înalt, cînd mai jos, şi de aceea l-a numit Capul Jos-şi-Sus" (19.12.1492). „Pe cercurile butoaielor şi ale poloboacelor s-au găsit fărîme de aur. Amiralul a dat fluviului numele de Fluviul de Aur" (8.1.1493). „Cînd a zărit pămîntul, era un cap pe care l-a numit al Tatălui şi al Fiului, pentru că avea în vîrf doi pinteni stîncoşi, unul mai mare decît celălalt" (12.1.1493 ; I, 195). „Am numit locul Grădinile, pentru că numele i se potrivea..." („Scrisoare către Regi", 31.8.1498).

Lucrurile trebuie să primească numele care li se cuvin. În unele zile, această obligaţie îl cufundă pe Colon într-o adevărată frenezie a denumirilor. Pe 11 ianuarie 1493, de exemplu : „A navigat patru leghe la est pînă la un cap pe care l-a numit Pajişte Frumoasă. De acolo, înspre sud-est se înalţă muntele căruia i-a spus muntele de Argint, care se găseşte, după spusele lui, la opt leghe. La optsprezece leghe la est, un cart la sud-est de Capul Pajiştii Frumoase, se află capul pe care l-a numit al Îngerului. (...) La patru leghe la est ,un cart sud-est de Capul Îngerului, există un vîrf pe care Amiralul l-a numit Vîrful de Fier. La patru leghe înainte pe aceeaşi direcţie se află un alt vîrf pe care l-a numit Vîrful Uscat, apoi la încă şase leghe depărtare capul pe care l-a numit Capul Rotund. Dincolo de el, la est, se găseşte Capul Francez..." Plăcerea sa pare a fi atît de mare, încît, în unele zile, dă două nume, unul după altul, aceluiaşi loc (la 6 decembrie 1492 de exemplu, un port numit, în zori, Maria, devine, la ceasul vecerniei, Sfîntul Nicolae) ; în schimb, dacă cineva îl imită în acţiunea sa denominatoare, îi anulează decizia pentru a-şi impune propriile-i nume : în cursul escapadei sale, Pinzon numise un fluviu cu propriu-i nume (ceea ce Amiralul nu face niciodată), dar Colon se grăbeşte să-l reboteze „Fluviul Graţiei". Nici măcar indienii nu scapă de şuvoiul de nume : primii oameni aduşi în Spania sînt rebotezaţi cu numele de Don Juan de Castilia şi Don Juan de Aragon...

Primul gest pe care-l îndeplineşte Colon în contact cu noile descoperiri (deci chiar cel dintîi contact între Europa şi ceea ce va fi America) este un soi de act de denumire extinsă : este vorba de declaraţia după care aceste pămînturi fac de acum înainte parte din regatul Spaniei. Colon debarcă pe uscat într-o barcă împodobită cu flamura regală, întovărăşit de doi din căpitanii săi, ca şi de notarul regal înarmat cu o călimară. Sub privirile probabil perplexe ale indienilor, şi fără a se preocupa cîtuşi de puţin de ei, Colon ordonă să se întocmească un act. „Le-a cerut să-şi dovedească credinţa fiindu-i martori la actul de luare în stăpînire – cum, în fapt, a şi luat-o în stăpînire – a insulei de către el, în prezenţa tuturor, în numele Regelui şi al Reginei, Seniorii săi..." (11.10.1492). Faptul că acesta este primul act înfăptuit de Colon în America ne spune multe despre importanţa pe care o aveau pentru el ceremoniile de denumire.

Or, s-a mai spus, numele proprii formează un sector foarte special al vocabularului : lipsite de sens, ele servesc numai denotaţia, dar nu şi, în mod direct, comunicarea umană ; se adresează naturii (referentului), nu oamenilor ; după exemplul indicilor, ele reprezintă asocieri directe dintre secvenţele sonore şi segmentele lumii.

Compartimentul comunicării umane care îl interesează pe Colon este deci tocmai acest sector al limbajului care nu servește, cel puțin într-un prim timp, decît la a desemna natura.

În schimb, atunci cînd Colon are de-a face cu restul vocabularului, se arată foarte puțin interesat și își dezvăluie și mai mult concepția naivă despre limbaj, din moment ce percepe întotdeauna numele ca identificîndu-se cu lucrurile : întreaga dimensiune a intersubiectivității, a *valorii* reciproce a cuvintelor (în contrast cu capacitatea lor denotativă), a caracterului uman, și deci arbitrar, al semnelor îi scapă. Iată un episod semnificativ, un fel de parodie a îndeletnicirilor etnografului : după ce a învățat cuvîntul indian „cacic" caută mai puțin să afle ce înseamnă el în ierarhia, convențională și relativă, a indienilor cît încearcă să-și dea seama cărui cuvînt spaniol îi corespunde cu exactitate, ca și cum ar fi de la sine înțeles că indienii foloseau aceleași distincții ca și spaniolii ; ca și cum uzajul spaniol nu ar fi o convenție printre altele, ci starea naturală a lucrurilor : „Pînă atunci, Amiralul nu reușise să înțeleagă dacă respectivul cuvînt [cacic] însemna rege sau guvernator. Mai exista și un alt cuvînt pentru cei cu rang înalt, *nitayno*, dar nu-și dădea seama dacă îl desemna pe gentilom, pe guvernator, sau pe judecător" („Jurnal", 23.12.1492). Nici o clipă Colon nu se îndoiește că indienii fac o distincție, ca și spaniolii, între gentilom, guvernator și judecător ; curiozitatea sa, limitată de altfel, se rezumă la echivalentul exact al termenilor. Pentru el, orice vocabular oglindește imaginea numelor proprii, iar acestea decurg din proprietățile obiectelor pe care le desemnează : colonizatorul trebuie să se numească Colon. Cuvintele sînt imaginea lucrurilor, și nimic mai mult.

Nu vom fi surprinși, prin urmare, de puțina atenție acordată limbilor străine de Colon. Reacția sa spontană, pe care nu o explicitează întotdeauna, dar care este subiacentă comportamentului său, ține de convingerea că diversitatea lingvistică nu există, din moment ce limba este naturală. Fapt cu atît mai de mirare cu cît Colon însuși este poliglot, și, în același timp, fără de limbă maternă : folosește la fel de bine (sau la fel de prost) genoveza, latina, portugheza, spaniola ; dar certitudinile ideologice au reușit întotdeauna să vină de hac contingențelor individuale. Pînă și convingerea sa cu privire la proximitatea Asiei, care-i dă curajul de a pleca, se bazează pe o neînțelegere lingvistică caracteristică. Opinia cea mai des întîlnită în epoca sa susține că pămîntul este rotund ; dar se consideră, pe drept cuvînt, că distanța dintre Europa și Asia pe calea occidentală este foarte mare, chiar imposibil de parcurs. Colon recunoaște drept autoritate în

materie pe astronomul arab Alfraganus care indică destul de corect circumferința pămîntului, dar care o exprimă în mile arabe, cu o treime mai mari decît milele italiene, familiare lui Colon. Or, el nu-și poate imagina că unitățile de măsură ar putea fi convenționale, că un același termen ar putea avea semnificații diferite conform unor tradiții diferite (sau limbi, sau contexte) : traduce deci în mile italiene, și distanța îi apare ca fiind pe măsura propriilor forțe. Și, deși Asia nu se găsește acolo unde crede el, are consolarea de a descoperi America...

Colon ignoră deci diversitatea limbilor, fapt care nu-i lasă, în fața unei limbi străine, decît posibilitatea a două comportamente complementare : să recunoască că este vorba de o limbă, dar să refuze a crede că este diferită ; sau să recunoască diferența, dar să refuze a admite că este vorba de o limbă... Indienii întîlniți chiar la început, la 12 octombrie 1492, provoacă această ultimă reacție ; văzîndu-i, își promite : „Dacă aceasta va fi voia Domnului, la plecare voi lua cu mine șase și-i voi aduce Alteților Voastre, ca ei să învețe să vorbească" (exprimarea i-a șocat pe traducătorii francezi într-atît încît toți au corectat fraza : „ca ei să învețe limba noastră"). Mai tîrziu, este dispus să admită că ei au o limbă, dar nu reușește să se obișnuiască cu ideea că este diferită, și persistă în a auzi în spusele lor cuvinte familiare și în a li se adresa ca și cum ei ar trebui să-l înțeleagă, sau să le reproșeze proasta pronunție a numelor sau a cuvintelor pe care crede a le recunoaște. Cu ajutorul deformării de audiție, Colon se angajează în dialoguri hilare și imaginare, dintre care cel mai consistent se referă la Marele Han, scopul călătoriei sale. Indienii enunță cuvîntul *Cariba,* care-i desemnează pe locuitorii (antropofagi) ai Caraibelor. Colon înțelege *caniba*, adică oamenii Hanului. Dar mai înțelege că, după spusele indienilor, acești oameni au capete de cîini (din spaniolul *can,* cîine) cu care îi mănîncă pe indieni. Or, asta i se pare totuși o afabulație pe care le-o reproșează : „Amiralul credea că ei mințeau și că cei care-i capturau aparțineau seniorici Marelui Han" (26.11.1492).

Cînd, în cele din urmă, Colon recunoaște stranietatea unei limbi, ar dori ca cel puțin să fie vorba de o caracteristică a tuturor limbilor ; pe scurt, pentru el există, pe de o parte, limbile latine, și, pe de alta, limbile străine ; în sînul fiecărui grup asemănările sînt mari, dacă ar fi să ne luăm după ușurința lui Colon însuși pentru cele dintîi, și după specialistul în limbi care-l întovărășește : cînd aude vorbindu-se de un mare șef indian din interiorul ținuturilor, pe care și-l imaginează a fi Hanul, adică împăratul Chinei, îi trimite în chip de

emisar „pe un anume Luis de Torres, cîndva evreu [care] îl slujise pe guvernatorul Murciei şi cunoştea, se spune, ebraica, caldeeana şi puţină arabă" (2.11.1492). Ne putem întreba în ce limbă s-ar fi purtat negocierile dintre trimisul lui Colon şi şeful indian, alias împăratul Chinei ; dar acesta din urmă a lipsit de la întîlnire.

Rezultatul acestei lipse de atenţie acordate limbii celuilalt este uşor previzibil : de fapt, pe tot parcursul primei călătorii, înainte ca indienii aduşi în Spania „să înveţe să vorbească", incomprehensiunea este totală ; sau, cum spune Las Casas, pe marginea jurnalului lui Colon : „Înotau toţi în obscuritate, pentru că nu înţelegeau ce spuneau indienii (30.10.1492). La urma urmelor, faptul nu este şocant, şi nici măcar surprinzător ; mai şocant, în schimb, este faptul că, deşi face dovada incomprehensiunii sale, Colon pretinde fără încetare că înţelege ce i se spune. La 24 octombrie 1492, de exemplu, scrie : „După cîte am înţeles de la indieni, [insula Cuba] este foarte întinsă, practică la scară mare comerţul, este bogată în aur şi mirodenii, vizitată de corăbii mari şi de negustori". Adaugă însă, două rînduri mai jos, în aceeaşi zi : „nu le înţeleg limba". Ceea ce „înţelege", prin urmare, este pur şi simplu un rezumat al cărţilor lui Marco Polo şi ale lui Pierre d'Ailly. „A crezut a înţelege că acolo veneau corăbii de mare tonaj aparţinînd Marelui Han şi că la o depărtare de zece zile de navigaţie se afla uscatul" (28.10.1492). „Repet deci ce am spus de mai multe ori : Caniba nu este altceva decît poporul Marelui Han, învecinat cu acesta". Şi continuă cu un savuros comentariu : „Cu fiecare zi care trecea, spune Amiralul, îi înţelegeam mai bine pe indieni, la fel şi ei, deşi de mai multe ori au luat un lucru drept un altul" (11.12.1492). Dispunem şi de o altă relatare ilustrînd maniera în care se făceau înţeleşi de către indieni : „Crezînd că, dacă ieşeau din şalupe în grupuri de cîte doi sau trei nu-i vor speria pe indieni, creştinii au înaintat spre ei în grupuri de cîte trei, strigîndu-le în limba lor, pe care o cunoşteau puţin din conversaţia celor pe care-i luaseră cu ei, să nu se teamă. În cele din urmă, toţi indienii au luat-o la goană, încît nu a mai rămas nici mic nici mare" (27.11.1492).

De altfel, Colon nu se lasă înşelat de propriile-i iluzii, şi admite că nu există comunicare (ceea ce face cu atît mai problematice „informaţiile" pe care crede a le obţine din conversaţiile sale) : „Nu cunosc limba oamenilor de aici, ei nu mă înţeleg, şi nici eu sau vreunul din oamenii mei nu-i înţelegem" (27.11.1492). Mai spune că nu le înţelegea limba „decît prin deducţii" (15.1.1493) ; ştim totuşi cît de puţin fiabilă este metoda...

Comunicarea non-verbală nu este cu nimic mai reuşită decît schimbul de cuvinte. Colon se pregăteşte să debarce, împreună cu oamenii săi. „Unul dintre indieni [pe care-l vede din faţă] a înaintat în apa fluviului pînă aproape de pupa bărcii şi a ţinut un discurs pe care Amiralul nu l-a înţeles [lucrul n-are de ce să ne surprindă]. Dar a remarcat că ceilalţi indieni ridicau din timp în timp mîinile spre cer scoţînd strigăte puternice. Amiralul a crezut că ei îl asigurau că venirea sa le era agreabilă [exemplu tipic de *wishful thinking*], dar l-a văzut pe indianul care-l însoţea [şi care cunoaşte limba] schimbîndu-se la faţă, devenind galben ca ceara şi tremurînd tare în timp ce spunea prin semne că Amiralul trebuie să părăsească fluviul, căci indienii voiau să-l ucidă" (3.12.1492). Ne mai putem întreba şi dacă Colon a înţeles cum trebuie ce îi spunea al doilea indian „prin semne". Şi iată un exemplu de emitere simbolică aproape la fel de reuşită : „Doream mult să stau de vorbă cu ei, şi cum nu mai aveam deja nimic care să mi se pară destul de atractiv pentru a-i face să se apropie, în afară de o tamburină, am cerut să fie adusă pe castelul de pupă şi să se bată în ea ca să-i determin pe cîţiva tineri să danseze, crezînd că astfel se vor apropia pentru a vedea sărbătoarea. Dar, de cum au văzut că se bătea tamburina şi că se dansa, au lăsat vîslele, şi-au înşfăcat arcurile, le-au încordat punîndu-şi în acelaşi timp scuturile şi au început să tragă cu săgeţi în noi" („Scrisoare către Regi", 31.8.1498).

Aceste eşecuri nu se datorează numai incomprehensiunii limbii, necunoaşterii obiceiurilor indienilor (deşi Colon şi-ar fi putut da silinţa să le depăşească pe amîndouă) : schimburile practicate cu europenii nu sînt mult mai reuşite. Astfel, pe drumul de întoarcere din prima călătorie, în Azore, îl vedem pe Colon făcînd greşeală după greşeală în comunicarea cu un căpitan portughez care îi era ostil : la început prea credul, Colon, care se aştepta la cea mai bună primire, îşi vede toţi oamenii arestaţi ; devine mai apoi un disimulator ordinar, şi nu reuşeşte să-l atragă pe căpitan pe corabia sa pentru a-l aresta la rîndul său. Însăşi maniera de a-i percepe pe oamenii care-l înconjoară nu este prea limpede : cei cărora le acordă încrederea (cum ar fi Roldan, sau Hojeda) se răscoală foarte repede împotrivă-i, în timp ce neglijează persoane care-i sînt realmente devotate, cum ar fi Diego Mendez.

Comunicarea umană nu-i reuşeşte lui Colon pentru că nu-l interesează. Citim în jurnalul său, la 6 decembrie 1492, că indienii aduşi de el la bordul corăbiei încearcă să evadeze şi devin neliniştiţi văzînd cum se îndepărtează de insula lor. „De altminteri nu-i înţelegea mai

mult decît îl înțelegeau ei, și oamenii de pe acea insulă îi îngrozeau. Astfel, pentru a reuși să se înțeleagă cu locuitorii acelei insule, ar fi trebuit să se oprească în port pentru cîteva zile. Dar nu o făcea, pentru a vedea cît mai multe pămînturi și de teamă că vremea frumoasă nu va mai dura". Totul este cuprins în înlănțuirea cîtorva fraze : percepția sumară a lui Colon despre indieni, amestec de autoritarism și condescendență ; incomprehensiunea limbii și a semnelor lor ; ușurința cu care alienează voința celuilalt în vederea unei mai bune cunoașteri a insulelor descoperite ; preferința pentru pămînturi, mai degrabă decît pentru oameni. Aceștia nu se bucură de un regim aparte în hermeneutica lui Colon.

Colon şi indienii

Colon nu vorbeşte despre oamenii pe care-i întîlneşte decît pentru că, la urma urmelor, şi aceştia fac parte din peisaj. Referirile la locuitorii insulelor apar totdeauna printre notaţiile despre natură, undeva între păsări şi arbori. „În interiorul ţinutului există o mulţime de mine de metal şi nenumăraţi locuitori" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493). „Pînă în prezent, i-a mers din ce în ce mai bine în tot ce a descoperit, atît în ce priveşte pădurile, plantele, fructele şi florile, cît şi oamenii" („Jurnal", 25.11.1492). „Pe aici rădăcinile sînt groase cît piciorul, iar toţi oamenii, spune el, sînt şi ei groşi şi viteji" (16.12.1492) : iată cum sînt pomeniţi oamenii, ca element al unei comparaţii necesare pentru descrierea rădăcinilor. „Au remarcat că acolo femeile căsătorite purtau nişte nădragi din bumbac, nu însă şi fetele, cu excepţia cîtorva care împliniseră deja optsprezece ani. Mai existau şi zăvozi şi prepelicari. Au mai văzut şi un bărbat care purta în nas o bucată de aur mare cît o jumătate de castilian..." (17.10.1492) : menţionarea cîinilor printre consideraţiile despre femei şi bărbaţi indică limpede registrul în care vor fi ei integraţi.

Prima observaţie cu privire la indieni este semnificativă : „Atunci au văzut nişte oameni goi..." (11.10.1492). Adevărat ; nu este însă mai puţin semnificativ că cea dintîi particularitate a indienilor, frapantă pentru Colon, este absenţa veşmintelor – la rîndul lor, ele simbolizează cultura (de unde interesul lui Colon pentru persoanele îmbrăcate, mai uşor de asimilat informaţiilor existente despre Marele Han ; negăsind decît nişte sălbatici este oarecum dezamăgit). Constatarea se repetă : „Umblă goi puşcă, şi bărbaţii, şi femeile, aşa cum au venit pe lume" (6.11.1492). „Regele şi toţi ai săi umblau goi puşcă, cum au venit pe lume, la fel şi femeile lor, fără nici o stinghereală" (16.12.1492) : măcar femeile ar fi putut face, nu-i aşa, un efort. Remarcile sale se limitează adesea la aspectul fizic al oamenilor, la statură, la culoarea pielii (cu atît mai apreciată cu cît nuanţa este mai deschisă – adică mai asemănătoare celei cu care este el obişnuit). „Toţi seamănă cu canarienii, nici negri, nici albi" (11.10.1492). „Sînt mai albi decît locuitorii celorlalte insule. Văzu-

seră, între altele, două tinere la fel de albe ca cele din Spania" (13.12.1492). „Unele femei au corpuri foarte frumoase" (21.12.1492). Şi conchide, mirat, că, deşi goi, indienii par mai aproape de oameni decît de animale. „Toţi oamenii din insule şi de pe continent, chiar dacă par bestiali şi umblă goi, (...) li se par foarte rezonabili şi înzestraţi cu o inteligenţă ascuţită" (Bernaldez).

Fizic despuiaţi, indienii îi apar lui Colon despuiaţi de orice calitate culturală : sînt oarecum caracterizaţi prin absenţa obiceiurilor, a riturilor, a religiei (ceea ce vădeşte o anumită logică, din moment ce, pentru un om cum este Colon, fiinţele omeneşti se îmbracă în urma expulzării din paradis, ca însăşi reprezentînd originea identităţii lor culturale). În plus, mai avem de-a face aici şi cu obişnuinţa lui de a vedea lucrurile după cum îi convine ; dar nu este mai puţin semnificativ faptul că aceasta îl conduce la imaginea nudităţii spirituale. „Mi-au părut foarte despuiaţi de orice", scrie el după prima întîlnire cu ei, şi continuă : „Mi s-a părut că nu aparţineau nici unei secte" (11.10.1492). „Aceşti oameni sînt foarte paşnici şi temători, despuiaţi, cum am mai spus, fără arme şi fără legi" (4.11.1492). „Nu aparţin nici unei secte şi nici nu practică idolatria" (27.11.1492). Deja lipsiţi de limbaj, indienii îi apar lipsiţi de legi şi de religie ; şi dacă ei au o cultură materială, ea nu reţine atenţia lui Colon mai mult decît cultura lor spirituală : „Aduceau gheme de bumbac tors, papagali, suliţe şi alte lucruri fără importanţă, care ar fi plicticos să le enumăr" (13.10.1492) : importantă, bineînţeles, era prezenţa papagalilor. Atitudinea sa faţă de o cultură diferită este, în cel mai bun caz, cea a colecţionarului de curiozităţi, şi ea nu este niciodată însoţită de vreo tentativă de comprehensiune : observînd pentru întîia oară construcţii de zidărie (în cursul celei de-a patra călătorii, pe coasta Hondurasului), se mulţumeşte să ceară o bucată pentru a o păstra drept amintire.

Nu e deci de mirare că toţi aceşti indieni, virgini din punct de vedere cultural, aidoma unei pagini albe care aşteaptă inscripţiile spaniole şi creştine, seamănă între ei. „Oamenii semănau toţi cu cei despre care am mai vorbit, la fel de despuiaţi şi de aceeaşi statură" (17.10.1492). „A sosit o mulţime de oameni, aidoma celor din celelalte insule, tot despuiaţi şi vopsiţi la fel" (22.10.1492). „Aceşti oameni sînt aidoma şi au aceleaşi obiceiuri cu cei pe care i-am întîlnit pînă acum" (1.11.1492). „Sînt, spune Amiralul, nişte oameni asemenea indienilor despre care am vorbit deja, de aceeaşi credinţă" (3.12.1492). Indienii seamănă între ei prin aceea că toţi sînt despuiaţi, lipsiţi de caracteristici distinctive.

Dată fiind necunoaşterea culturii indienilor şi asimilarea lor cu natura, nu ne putem aştepta să găsim în scrierile lui Colon o descriere amănunţită a populaţiei. Imaginea pe care ne-o oferă se asimilează din capul locului regulilor descrierii naturii : Colon este hotărît să admire tot, deci în primul rînd frumuseţea lor fizică. „Toţi erau bine făcuţi, aveau corpuri frumoase şi chipuri foarte prietenoase" (11.10.1492). „Toţi au o ţinută frumoasă. Sînt foarte frumoşi" (13.10.1492). „Bărbaţi şi femei, erau fiinţele cele mai frumoase pe care le întîlnise pînă atunci" (16.12.1492).

Un autor ca Pedro Martyr, care zugrăveşte cu fidelitate impresiile (sau fantasmele) lui Colon şi ale primilor săi însoţitori, se complace în a zugrăvi scene idilice. Iată-i pe indieni venind să-l salute pe Colon : „Toate femeile erau frumoase. Parcă erau naiadele sau splendidele nimfe atît de cîntate în antichitate. Ţineau în mîini jerbe din ramuri de palmier, în timp ce-şi executau dansurile, pe care le însoţeau de cîntece, apoi au îngenunchiat, oferindu-le acelui adelantado" (I, 5 ; planşa 3).

Admiraţia dinainte hotărîtă cuprinde şi latura morală. Aceşti oameni sînt buni, declară Colon din capul locului, fără a fi cîtuşi de puţin preocupat să-şi fundamenteze afirmaţia. „Sînt oamenii cei mai buni din lume şi cei mai paşnici" (16.12.1492). „Amiralul spune că nu poate crede ca altcineva să fi întîlnit pînă acum oameni cu o inimă atît de bună" (21.12.1492). „Nu cred să existe pe lume nici oameni şi nici pămînturi mai bune" (25.12.1492) : corelarea simplistă dintre oameni şi pămînturi semnalează cu claritate spiritul în care scrie Colon şi puţina încredere pe care o putem acorda calităţilor descriptive ale remarcilor sale. De altfel, cînd îi va cunoaşte mai bine pe indieni, va cădea în cealaltă extremă, ceea ce nu conferă informaţiilor sale un plus de credibilitate : naufragiat în Jamaica, se vede „înconjurat de un milion de sălbatici plini de cruzime şi duşmănoşi" („Scrisoare rarisimă", 7.7.1503). Este desigur şocant că, pentru a-i caracteriza pe indieni, Colon nu găseşte decît adjective de tipul bun / rău, care nu ne comunică în fapt nimic : nu numai pentru că aceste calităţi depind de punctul de vedere din care ne situăm, dar şi pentru că ele corespund unor stări punctuale, şi nu unor caracteristici stabile, căci ele ţin de aprecierea pragmatică a unei situaţii, şi nu de dorinţa de cunoaştere.

La prima vedere, două trăsături ale indienilor par mai puţin previzibile decît altele : „generozitatea" şi „laşitatea" lor ; dar, citind descrierile lui Colon, ne dăm seama că afirmaţiile ne lămuresc mai curînd asupra lui Colon, decît asupra indienilor. În lipsa cuvintelor,

spaniolii şi indienii schimbă, încă de la prima lor întîlnire, obiecte fără valoare ; iar Colon nu mai prideşte să laude generozitatea indienilor care dau totul pe nimic ; se pare că ea atinge cîteodată limita prostiei : de ce apreciază ei la fel o bucată de sticlă şi o monedă ? Monedele fără valoare şi cele de aur ? „I-am dat, scrie el, multe alte lucruri de mică valoare care le-a făcut o mare plăcere" („Jurnal", 11.10.1492). „Dau tot ce au pentru indiferent ce bagatelă li se oferă, pînă într-atît încît acceptă în schimb chiar şi cioburi de strachini sau cești din sticlă sparte" (13.10.1492). „Își oferă imediat toate bunurile, în schimbul a indiferent ce li se oferă, fără să spună vreodată că e prea puțin" (13.12.1492). „Fie că este un lucru de preț, sau unul fără prea mare valoare, oricare ar fi obiectul ce li se oferă, şi indiferent cît valorează, ei sînt mulțumiți" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493). Ca şi în cazul limbilor, Colon nu înțelege că valorile sînt convenționale, că, „în sine", aurul este mai valoros decît sticla doar în sistemul de schimb european. Astfel, cînd încheie descrierea schimburilor efectuate cu cuvintele : „Acceptau pînă şi bucățile de cercuri rupte de la butoaie, oferind în schimb tot ce aveau, ca niște brute animale !" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493), dă impresia că, cel puțin în această circumstanță, el este prostul : un sistem de schimb diferit echivalează pentru Colon cu absența oricărui sistem, şi de aici deduce caracterul bestial al indienilor.

Sentimentul de superioritate determină un comportament protecționist : Colon ne spune că le interzice marinarilor săi un troc, din punctul lui de vedere, scandalos. Îl vedem totuşi oferind cadouri ciudate, asociate astăzi de noi cu noțiunea de „sălbatic", dar pe care cel dintîi Colon i-a învățat să le aprecieze şi să le ceară. „Am trimis să-l cheme, i-am dat o bonetă roşie, cîteva perle mici, verzi din sticlă, pe care i le-am prins de braț şi doi cercei pe care i-am agățat în urechi" („Jurnal", 15.10.1492). „I-am dăruit un colier foarte frumos din chihlimbar pe care-l purtam la gît, o pereche de pantofi roşii şi o fiolă cu apă de floare de portocal. A fost o încîntare ce mulțumit s-a arătat" (18.12.1492). „Seniorul purta deja cămaşa şi mănuşile pe care Amiralul i le dăduse" (26.12.1492). Înțelegem şocul lui Colon în fața nudității celuilalt, dar mănuşile, boneta roşie şi încălțările sînt ele, în aceste condiții, cadouri cu adevărat mai utile decît cestile din sticlă sparte ? În orice caz, aşa vor putea şefii indieni să-l viziteze *îmbrăcați*. Mai apoi, indienii vor găsi alte utilizări pentru cadourile spaniolilor, fără ca astfel utilitatea lor să fie neapărat demonstrată. „Cum indigenii nu aveau haine, ei se întrebau la ce puteau servi acele, iar spaniolii le-au satisfăcut ingenioasa lor curiozitate, ară-

tîndu-le prin semne că se puteau servi de ele pentru a smulge spinii ce le intrau sub piele, sau la curăţirea dinţilor ; aşa au început indienii să facă mare caz de ace" (Pedro Martyr, I, 8).

Prin urmare, pe baza acestor observaţii şi a schimburilor, Colon va declara că indienii sînt oamenii cei mai generoşi din lume, aducînd astfel o importantă contribuţie la alcătuirea mitului sălbaticului bun. „Nu arată nici o urmă de lăcomie faţă de bunurile altuia" (26.12.1492). „Sînt într-atît de lipsiţi de artificialitate şi atît de generoşi cu ceea ce posedă, încît nimeni n-ar crede fără să vadă" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493). „Şi să nu se spună, susţine Amiralul, că ei dădeau cu generozitate pentru că ceea ce ofereau valora puţin, căci cel care oferea bucăţi de aur, şi cel care oferea o tigvă cu apă acţionau sub acelaşi impuls, la fel de generos. Şi, adaugă el, cînd ţi se oferă un lucru este uşor să-ţi dai seama că este oferit din toată inima „(„Jurnal", 21.12.1492).

În fapt, nu este chiar aşa de uşor. Colon are o presimţire în cazul de faţă, cînd, în scrisoarea adresată lui Santangel, îşi recapitulează experienţa : „Nu mi-am putut da seama dacă posedă bunuri private, dar mi s-a părut a înţelege că toţi aveau acces la ce poseda fiecare dintre ei, şi la alimente în special" (februarie-martie 1493). Nu cumva un alt punct de vedere asupra proprietăţii private ar furniza o explicaţie a acestor comportamente „generoase" ? Fiul său Ferdinand ne oferă şi el o mărturie, relatînd un episod petrecut în timpul celei de-a doua călătorii. „Nişte indieni pe care Amiralul îi adusese de pe Isabela s-au îndreptat spre cabane [care aparţineau indienilor din partea locului] şi au luat tot ce le-a plăcut ; proprietarii nu au dat nici un semn de nemulţumire, ca şi cum tot ce posedau reprezenta o proprietate comună. Crezînd că noi aveam aceleaşi obiceiuri, la început, indigenii au luat de la creştini tot ce le-a plăcut ; dar şi-au descoperit repede greşeala" (51). Colon uită deci propria-i percepţie, şi, nu după mult timp, declară că indienii, departe de a fi generoşi, sînt toţi nişte hoţi (răsturnare paralelă cu cea care-i transformă, din cei mai buni oameni de pe lume, în sălbatici violenţi) ; îi supune dintr-o dată la pedepse crude, care erau pe atunci în vigoare în Spania : „Avînd în vedere faptul că, în acea călătorie pe care am făcut-o la Cibao, cîte un indian mai fura uneori una-alta, dacă se întîmplă ca unii dintre ei să fure, pedepsiţi-i tăindu-le nasul şi urechile, căci sînt părţile corpului ce nu pot fi ascunse vederii" („Instrucţiuni pentru Mosen Pedro Margarite", 9.4.1494).

Discursul despre „laşitate" urmează exact acelaşi traseu. La început,e condescendenţa amuzată : „Nu au arme şi sînt atît de sperioşi

încît este de-ajuns unul dintre ai noştri ca să pună pe fugă, chiar şi în joacă, o sută de indigeni" („Jurnal", 12.11.1492). „Amiralul i-a asigurat pe Regi că zece oameni pot pune pe fugă zece mii, într-atît sînt de fricoşi şi de laşi" (3.12.1492). „Nu cunosc nici fierul, nici oţelul, nici armele, şi nu sînt în stare să le utilizeze : nu pentru că nu ar fi voinici şi bine făcuţi, ci pentru că sînt grozav de sperioşi" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493). Vînarea indienilor cu ciini, altă „descoperire" a lui Colon, decurge dintr-o observaţie asemănătoare : „Căci, asmuţit împotriva indienilor, un ciine face cît zece oameni" (Bernaldez). Colon nu-şi face deci nici o problemă din a lăsa pe insula Spaniolă, la sfîrşitul primei sale călătorii, o parte din oamenii săi ; dar, atunci cînd se reîntoarce după un an, nu are încotro şi trebuie să admită că toţi fuseseră ucişi de indienii temători şi neştiutori într-ale armelor ; se vor fi adunat oare o mie pentru a veni de hac fiecăruia dintre oamenii săi ? Cade atunci în cealaltă extremă deducînd oarecum curajul din chiar laşitatea lor : „Nu există oameni mai răi decît laşii, care nu-şi riscă niciodată viaţa direct şi să ştiţi că, dacă indienii dau peste unul sau doi oameni izolaţi, nu ar fi de mirare ca ei să-i omoare" („Instrucţiuni pentru Mosen Pedro Margarite", 9.4.1494) ; regele lor, Caonabo, este „un om pe cît de rău, pe atît de îndrăzneţ".(„Memoriu pentru Antonio de Torres", 30.1.1494). Nu s-ar zice că, ulterior, Colon i-ar fi înţeles pe indieni mai bine decît la început : de fapt, el nu iese niciodată din sine însuşi.

Este adevărat că, într-o anumită perioadă a carierei sale, Colon se străduie. Lucrurile se petrec în timpul celei de-a doua călătorii, cînd îl roagă pe un călugăr, fratele Ramon Pane, să descrie amănunţit obiceiurile şi credinţele indienilor ; în chip de prefaţă la această descriere, scrie el însuşi o pagină de observaţii „etnografice". Începe printr-o declaraţie de principiu : „Nu am descoperit nici un fel de idolatrie la ei, şi nici vreo altă religie", teză pe care o menţine în ciuda exemplelor care urmează numaidecît, scrise de propria-i pană. Pentru că tot el descrie mai multe practici „idolatre", adăugînd totuşi : „Nici unul dintre noi nu a putut înţelege cuvintele pe care le pronunţau ei". Atenţia sa se concentrează atunci pe divulgarea unei înşelătorii : un idol vorbitor era în realitate un obiect gol pe dinăuntru, legat printr-un tub de o altă încăpere a casei, unde se afla ajutorul magicianului. Micul tratat al lui Ramon Pane (păstrat în biografia lui Ferdinand Colon, în capitolul 62) este mult mai interesant, oarecum fără voia autorului, care repetă neobosit : „Cum indienii nu cunosc nici alfabetul, nici scrierea, cum nu-şi povestesc bine miturile, îmi este peste putinţă să le transcriu corect ; mi-e teamă să nu aşez înce-

putul la sfîrşit, şi invers" (6). „Cum am scris în grabă, şi nu am avut destulă hîrtie, n-am putut aşeza fiecc lucru la locul său" (8). „N-am mai putut afla altceva şi ceea ce am scris este de mică valoare" (11).

Putem noi ghici, din scrierile lui Colon, cum îi percep indienii, la rîndul lor, pe spanioli ? În mică măsură. Şi aici orice informaţie este viciată pentru că totul este dinainte decis de Colon : şi pentru că în prima călătorie tonul este admirativ, indienii trebuie şi ei să fie admirativi. „Şi-au spus multe alte lucruri pe care nu le-am putut înţelege, dar mi-am dat seama că totul îl încînta" („Jurnal", 18.12.1492) : chiar şi fără să înţeleagă, Colon ştie că „regele" indian este extaziat în faţa lui. Este posibil, cum susţine Colon, ca ei să se fi întrebat dacă în faţa lor nu se găseau fiinţe de origine divină ; ceea ce ar explica destul de bine teama lor iniţială, cît şi dispariţia ei în contact cu comportamentul cît se poate de omenesc al spaniolilor. „Sînt creduli ; ştiu că în ceruri există un Dumnezeu şi cred că noi venim de acolo" (12.11.1492). „După ei, creştinii veneau din cer şi că regatele Regilor Castilici se găseau acolo şi nu în această lume" (16.12.1492). „Şi astăzi încă, după tot timpul pe care l-au petrecut în tovărăşia mea, şi în ciuda numeroaselor conversaţii pe care le-am purtat împreună, ei continuă să fie convinşi că vin din cer" („Scrisoare către Santangel", februarie-martie 1493). Vom reveni asupra acestei credinţe cînd va fi posibil să o observăm mai în detaliu ; să remarcăm totuşi că oceanul le putea părea indienilor din Caraibe la fel de abstract ca şi spaţiul care separă cerul de pămînt.

Latura omenească a spaniolilor este setea lor de bunuri lumeşti : aurul, mai întîi, cum am văzut ; femeile, mai apoi. Există un soi de abreviere şocantă în spusele unui indian, reproduse de către Colon : „Unul dintre indienii pe care Amiralul îi luase cu sine, s-a adresat acelui rege şi i-a povestit cum veniseră creştinii din cer şi că ei căutau aur" („Jurnal", 16.12.1492). Fraza era adevărată în toate sensurile ei. Putem într-adevăr afirma, simplificînd pînă la caricaturizare, că, istoriceşte, conchistadorii aparţineau perioadei de tranziţie de la Evul Mediu dominat de religie şi epoca modernă care situează bunurile materiale în vîrful scării sale de valori. Şi în practică cucerirea va comporta aceste două aspecte esenţiale : creştinii sînt bogaţi prin religia lor, pe care o aduc în Lumea Nouă ; în schimb, iau cu ei aur şi bogăţii.

Atitudinea lui Colon faţă de indieni este determinată de maniera în care-i percepe. Am putea distinge două componente, pe care le vom regăsi în secolul următor, şi, practic, pînă în zilele noastre, în raporturile oricărui colonizator cu colonizatul ; am putut observa

aceste două atitudini, în germene, în raporturile lui Colon cu limba celuilalt. Sau îi consideră pe indieni (desigur, fără a folosi chiar acești termeni) ființe umane întregi, având aceleași drepturi cu el ; dar atunci îi consideră nu numai egali, dar și identici și acest comportament duce la asimilaționism, la proiectarea propriilor valori asupra celorlalți. Sau pornește de la diferență ; dar ea este imediat tradusă în termeni de superioritate și inferioritate (în cazul său, evident, indienii sînt cei inferiori) : este refuzat dreptul la existență a unei substanțe umane într-adevăr diferite, care poate că nu reprezintă o simplă stare imperfectă a sinelui. Aceste două figuri elementare ale experienței alterității se întemeiază pe egocentrism, pe identificarea propriilor valori cu valorile în general, a propriului *eu* cu universul ; pe convingerea că lumea este unitară.

Pe de o parte, deci, Colon dorește ca indienii să fie aidoma lui și spaniolilor. Este asimilaționist în mod inconștient și naiv ; simpatia sa față de indieni se traduce „în mod natural" în dorința de a-i determina să-i adopte obiceiurile. Decide să ia cu el în Spania cîțiva indieni ca „la întoarcere ei să servească creștinilor drept interpreți și ca ei să ne adopte obiceiurile și credința" (12.11.1492). Mai constată și că ei sînt pregătiți „pentru a li se construi orașe, a fi învățați să umble îmbrăcați și sînt gata să-și însușească obiceiurile noastre" (16.12.1492). „Altețele Voastre trebuie să simtă o mare bucurie pentru că, în curînd, ei vor deveni creștini și vor fi instruiți să preia bunele obiceiuri ale regatelor Lor" (24.12.1492). Nici o justificare pentru dorința de a-i face pe indieni să adopte obiceiurile spaniole ; lucrul e de la sine înțeles.

În majoritatea cazurilor, proiectul de asimilare se confundă cu dorința de a-i creștina pe indieni, de a propovădui Evanghelia. Intenția, se știe, se afla la baza proiectului inițial al lui Colon, chiar dacă la început ideea este oarecum abstractă (nici un preot nu însoțește prima expediție). Dar intenția începe a se concretiza de cum îi vede pe indieni. Imediat ce a luat în stăpînire noile ținuturi printr-un act notarial întocmit după toate cerințele, el declară : „Am înțeles că erau în stare să se îndrepte și să se convertească la Sfînta noastră Credință mai degrabă din dragoste, decît cu forța..." (11.10.1492). „Înțelegerea" lui Colon este, evident, o decizie luată dinainte ; mai mult, ea nu se referă decît la mijloacele ce urmează a fi adoptate, nu și la scopul în sine, care nici măcar nu mai trebuie afirmat : odată mai mult, este de la sine înțeles. Revine constant asupra ideii că scopul principal al expediției îl constituie convertirea, și că speră ca regii Spaniei să-i accepte pe indieni ca supuși ai lor. „Și eu susțin că

Alteţele Voastre nu trebuie să consimtă ca vreun un străin din lume să întreţină nici cea mai neînsemnată relaţie cu această ţară, şi nici să nu calce pe aici dacă nu este creştin catolic, căci ţelul şi temeiul acestei întreprinderi l-a constituit propagarea şi glorificarea religiei creştine, şi să nu sufere în aceste regiuni pe nimeni care să nu fie un bun creştin" (27.11.1492). Un asemenea comportament se reduce, între altele, la respectarea voinţei indienilor, din moment ce ei sînt din capul locului puşi pe acelaşi plan cu ceilalţi creştini. „Cum îi considera deja pe aceşti oameni drept vasalii Regilor Castilici şi nu exista nici un motiv să li se aducă vreo ofensă el a decis să-l slobozească [pe un indian bătrîn]" (18.12.1492).

Viziunea este înlesnită de capacitatea lui Colon de a vedea lucrurile aşa cum îi convin. În acest caz indienii i se par deja purtătorii calităţilor creştineşti, deja animaţi de dorinţa de a se converti. Am văzut că, din punctul lui de vedere, indienii nu aparţin nici unei „secte", că, într-ale religiei, erau virgini ; mai mult încă : în realitate, ei manifestă deja o predispoziţie spre creştinism. Ca din întîmplare, virtuţile pe care-şi închipuie că ei le-ar avea sînt virtuţi creştine : „Aceşti oameni nu aparţin nici unei secte, nu sînt nici idolatri, ci foarte blînzi şi neştiutori într-ale răului, incapabili să se ucidă între ei.(...) Rostesc cu promptitudine orice rugăciune îi învăţăm şi-şi fac semnul crucii. Aşa că Alteţele Voastre trebuie să se hotărască să facă creştini din ei" (12.11.1492). „Îşi iubesc aproapele ca pe ei înşişi", scrie Colon în noaptea de Crăciun (25.12.1492). Imaginea nu poate fi obţinută, desigur, decît cu preţul eliminării tuturor trăsăturilor umane care ar contrazice-o – eliminare practicată în discursul care se referă la ei, dar şi, dacă este cazul, în realitatea însăşi. În cursul celei de-a doua expediţii, preoţii care-l însoţesc pe Colon încep să-i convertească pe indieni ; dar sînt necesare o mulţime de strădanii ca toţi să se supună şi să înceapă a venera imaginile sfinte. „După ce am părăsit capela, au aruncat pe jos imaginile, le-au acoperit cu o grămadă de pămînt şi au urinat deasupra" ; văzînd aceasta, Bartolomeo, fratele lui Colon, hotărăşte să-i pedepsească foarte creştineşte. „În calitate de locotenent al vice-regelui şi de guvernator al acestor insule, i-a adus în faţa justiţiei pe acei oameni răi, şi, crima lor odată stabilită, a ordonat să fie arşi de vii în mod public" (Ramon Pane *in* F.Colon, 62, 26).

Oricum, ştim că expansiunea spirituală este indisolubil legată de cucerirea materială (o cruciadă presupune bani) ; şi aşa se deschide o primă falie într-un program care implica egalitatea partenerilor : cucerirea materială (şi tot ce implică ea) va fi în acelaşi timp

rezultatul şi condiţia expansiunii spirituale. Colon scrie : „Cred că, dacă pornim la acţiune, într-un timp foarte scurt Alteţele Voastre vor reuşi să convertească la Sfînta noastră Credinţă o mulţime de popoare cucerind mari seniorii şi bogăţii precum şi pe toate popoarele Spaniei, pentru că nu există nici cea mai mică îndoială că aceste pămînturi cuprind mari cantităţi de aur" (12.11.1492). În logica lui, înlănţuirea raţionamentului devine aproape automată : „Alteţelor Voastre li se oferă aici o lume unde Sfînta noastră Credinţă se poate extinde din plin şi de unde se pot obţine atîtea profituri" („Scrisoare către Regi", 31.8.1498). Pentru Spania, beneficiul este incontestabil : „Am pus astfel, prin voinţa divină, o altă lume sub autoritatea Regelui şi a Reginei, seniorii noaştri, şi prin aceasta, Spania despre care se spunea că este săracă, a devenit regatul cel mai bogat" („Scrisoare către doică", noiembrie 1500).

Colon procedează ca şi cum între cele două acţiuni s-ar stabili un anume echilibru : spaniolii dau religia şi iau aurul. Dar, înafară de faptul că schimbul este oarecum asimetric şi poate că nu convine neapărat celeilalte părţi, implicaţiile celor două acte se situează la polul opus unele faţă de altele. Să propovăduieşti religia presupune să-i consideri pe indieni egali (în faţa lui Dumnezeu). Dar dacă ei nu sînt dispuşi să-şi dea bogăţiile ? Atunci vor trebui supuşi, militar şi politic, pentru a le lua prin forţă ; cu alte cuvinte, ei trebuie situaţi, dintr-un punct de vedere omenesc de astă dată, într-o poziţie de inegalitate (inferioritate). Or, Colon vorbeşte fără cea mai mică ezitare de necesitatea de a-i supune, fără a-şi da seama de consecinţele uneia sau alteia dintre acţiunile sale, sau cel puţin de discontinuitatea pe care o stabileşte între divin şi uman. Iată de ce remarca faptul că indienii erau sperioşi şi nu cunoşteau folosirea armelor. „Cu cincizeci de oameni Alteţele Voastre i-ar menţine în supunere pe toţi şi ar face tot ce ar dori din ei" („Jurnal", 14.10.1492) : şi acum tot creştinul din el vorbeşte ? Se mai pune oare problema egalităţii ? Cînd pleacă spre America a treia oară, cere permisiunea să ia cu el criminali voluntari, care ar obţine astfel graţierea : tot în virtutea proiectului evanghelizator ?

„Voinţa mea, scrie Colon pornind în prima sa călătorie, era să nu trec pe lîngă nici o insulă fără a o lua în stăpînire" (15.10.1492) ; oferă chiar, pe ici pe colo, cîte o insulă unuia din tovarăşii săi. La început, probabil că indienii nu au înţeles mare lucru din ritualurile pe care le îndeplinea Colon împreună cu notarii săi. Dar, cînd lucrurile încep să se lămurească, ei nu par deosebit de entuziasmaţi. În cursul celei de-a patra călătorii are loc următorul episod : „Am întemeiat acolo un sat şi am făcut numeroase cadouri *quibian*-ului – aşa

îl numesc ei pe seniorul acestui ţinut – [mănuşi ? o bonetă roşie ? Colon nu ne spune], dar ştiam foarte bine că buna înţelegere nu avea să fie de lungă durată. În adevăr, ei sînt grozav de neciopliţi [în traducere : nu păreau doritori să se supună spaniolilor], şi oamenii mei sînt foarte inabili ; în fine, am luat în stăpînire pămînturile acestui *quibian* [timpul al doilea al schimbului : dai mănuşi şi ici pămînturi]. De cum a văzut casele gata construite şi intensitatea traficului nostru, a decis să le dea foc şi să ne ucidă pe noi toţi" („Scrisoare rarisimă", 7.7.1503). Continuarea acestei istorii este şi mai sinistră. Spaniolii reuşesc să captureze familia acestui *quibian* şi vor să-i folosească membrii ca ostateci ; cîţiva indieni reuşesc totuşi să evadeze. „Prizonierii rămaşi au fost cuprinşi de disperare că nu reuşiseră să scape împreună cu tovarăşii lor, şi, a doua zi, am descoperit că se spînzuraseră de traversele punţii, cu nişte funii pe care reuşiseră să le găsească, îndoind genunchii, căci nu era spaţiu suficient ca să se spînzure cum trebuie". Ferdinand, fiul lui Colon, care relatează acest episod, era de faţă ; nu avea decît patrusprezece ani, aşa că putem presupune că reacţia care a urmat era împărtăşită cel puţin în aceeaşi măsură şi de tată : „Pentru noi, cei de pe corabie, moartea lor nu reprezenta o mare pierdere, dar ea a agravat serios situaţia celor care rămăseseră pe uscat ; *quibian*-ul ar fi fost fericit să facă pace în schimbul copiilor săi, dar acum, că nu mai aveam ostateci, existau toate motivele să ne temem că va porni un război şi mai crud încă împotriva satului nostru" (99).

Iată deci că războiul înlocuieşte pacea ; dar putem presupune că acest mijloc de expansiune nu a fost vreodată neglijat de Colon, din moment ce încă de la prima călătorie, îndrăgeşte un anume proiect. „Am plecat de dimineaţă, notează el încă din data de 14 octombrie 1492, pentru a căuta un loc unde ar putea fi construită o fortăreaţă". „ Pentru că aici se găseşte un cap cu stînci destul de înalte, am putea construi o fortăreaţă" (5.11.1492). Ştim că-şi va realiza visul după naufragiul corăbiei sale şi că o parte din oamenii săi vor rămîne acolo. Dar, în sine, fortăreaţa, chiar dacă nu se dovedeşte deosebit de eficace, nu reprezintă ea deja un pas spre război, deci spre aservire şi inegalitate ?

Astfel, prin alunecări succesive, Colon va trece de la asimilaţionism, care implică o egalitate de principiu, la ideologia sclavagistă, şi deci la declararea inferiorităţii indienilor. Faptul se.întrezărea din cîteva judecăţi sumare pe care le formulează încă de la primele contacte. „Probabil că ei ar putea deveni servitori buni şi muncitori" (11.10.1492). „Se lasă lesne comandaţi" (16.12.1492). Pentru a

rămîne coerent cu sine însuşi, Colon recurge la subtile distinguo-uri între indienii inocenţi, potenţial creştini, şi indienii idolatri, practicanţi ai canibalismului ; sau între indienii paşnici (gata să se supună puterii sale) şi indienii belicoşi, care merită de la început să fie pedepsiţi ; dar faptul important este că cei care nu sînt deja creştini nu pot fi decît sclavi : nu există o a treia cale. Plănuieşte deci ca flotila care transportă vite de povară pe traseul Europa-America să fie încărcată la întoarcere cu sclavi, pentru ca să nu se întoarcă fără nici o marfă pînă cînd avea să se găsească aur în cantităţi suficiente, echivalenţa implicit stabilită între oameni şi animale nefiind, evident, gratuită. „Însoţitorii ar putea fi plătiţi în sclavi canibali, bărbaţi feroce, dar voinici, bine făcuţi şi cu o bună capacitate de înţelegere ; smulşi din dezumanizarea lor, vor deveni, credem, cei mai buni sclavi din lume" („Memoriu către Antonio de Torres", 30.1.1494).

Regii Spaniei nu acceptă această sugestie a lui Colon : ei preferă să aibă vasali, nu sclavi ; supuşi în stare să-şi plătească impozitele mai degrabă decît fiinţe aparţinînd unor terţe persoane ; dar Colon nu renunţă atît de uşor la proiectul său, din moment ce, chiar şi în septembrie 1498 scrie : „Am putea trimite de aici, în numele Sfintei Treimi, atîţia sclavi cîţi s-ar putea vinde, cît şi băcan [lemn]. Dacă informaţiile de care dispun sînt corecte, am putea vinde patru mii de sclavi, care ar valora mai bine de douăzeci de milioane" („Scrisoare către Regi", septembrie 1498). Deplasarea lor va pune probleme la început, dar ele se vor rezolva repede. „Este adevărat că acum mor mulţi ; dar nu va fi totdeauna aşa. Tot aşa a fost şi cu negrii şi cu canarienii la început" (*ibid.*). Iată sensul guvernării sale în insula Spaniolă, şi o altă scrisoare adresată Regilor, în octombrie 1498, este rezumată de Las Casas după cum urmează : „Din tot ceea ce spune, pare să rezulte că profitul pe care voia să-l ofere spaniolilor rămaşi acolo consta în a le da sclavi pentru a fi vînduţi în Castilia" (*Historia*, I, 155). În concepţia lui Colon, propagarea credinţei şi supunerea la sclavie sînt indisolubil legate.

Michele de Cuneo, participant la cea de-a doua expediţie, a lăsat una din puţinele povestiri descriind amănunţit modalităţile de desfăşurare a comerţului cu sclavi, la începuturile sale ; povestirea nu ne permite să ne facem iluzii asupra modului în care indienii erau percepuţi. „Atunci cînd caravelele noastre (...) au trebuit să plece spre Spania, am strîns în colonia noastră o mie şase sute de persoane, de sex feminesc şi bărbătesc, dintre care am îmbarcat, la 17 februarie 1495, cinci sute cincizeci dintre exemplarele cele mai reuşite de masculi şi femele. S-a anunţat că oricine dorea putea să-şi ia cîţi

poftea din cei rămaşi ; ceea ce s-a şi întîmplat. După ce toată lumea s-a aprovizionat, mai rămăseseră vreo patru sute, cărora li s-a permis să plece încotro vedeau cu ochii. Printre ei erau multe femei cu sugari la sîn. Cum le era teamă că vor prinse din nou, pentru a scăpa mai uşor, şi-au lăsat copiii pe jos, şi au luat-o la fugă ca nişte oameni disperaţi ; iar cîteva au fugit atît de departe, încît s–au trezit la o distanţă de opt sau zece zile de aşezarea noastră de la Isabela, dincolo de munţi şi dincolo de nesfîrşitele fluvii ; aşa că, de acum încolo, nu-i vom mai prinde decît foarte greu". Aşa arată începutul operaţiunii ; iată-i şi deznodămîntul : „Cînd am ajuns însă în apele din vecinătatea Spaniei, vreo două sute de indieni muriseră, cred că din cauza aerului, mai rece, neobişnuit pentru ei. I-am aruncat în mare. (...). I-am debarcat pe toţi sclavii, din care jumătate erau bolnavi."

Chiar şi atunci cînd nu este vorba de sclavie, comportamentul lui Colon arată că nu recunoaşte indienilor dreptul de a avea o voinţă proprie, că, la urma urmelor, îi consideră nişte obiecte vii. Aşa încît, în elanul său de naturist, vrea mereu să aducă în Spania eşantioane din toate speciile : copaci, păsări, animale şi indieni ; departe de el gîndul de a le cere părerea. „Spune că ar vrea să facă prizonieri o jumătate de duzină de indieni ca să-i ia cu el ; dar mai spune că nu a reuşit, pentru că plecaseră toţi înainte de căderea nopţii. A doua zi însă, marţi 8 august, doisprezece oameni s-au apropiat de caravelă într-o barcă : au fost prinşi toţi şi aduşi pe corabia Amiralului, care a ales şase dintre ei şi i-a trimis pe ceilalţi înapoi" (Las Casas, *Historia,* I, 134). Cifra este dinainte fixată : o jumătate de duzină ; indivizii în sine nu contează, dar ei sînt număraţi. Cu o altă ocazie vrea femei (nu din instincte lubrice, ci pentru a avea din orice cîte un eşantion). „ Mi-am trimis oamenii la o casă de pe malul vestic al fluviului. Mi-au adus şapte capete de femei, fete şi adulte, şi trei copii" („Jurnal", 12.11.1492). Dacă eşti indian, şi în plus femeie, te trezeşti numaidecît aşezat în rîndul vitelor.

Femeile : dacă pe Colon nu-l interesează decît în calitate de naturalist, nu la fel stau lucrurile cu ceilalţi membri ai expediţiei. Să citim istorisirea aceluiaşi Michele de Cuneo, gentilom din Savona, a unui episod petrecut în timpul celei de-a doua călătorii – o istorisire între altele o mie la fel, dar care are avantajul de a fi povestită de protagonistul ei. „Pe cînd mă aflam în barcă am capturat o femeie caraibă foarte frumoasă, pe care susnumitul senior Amiral mi-a dăruit-o, şi cu care, după ce am dus-o în cabina mea, şi cum era, după obiceiul lor, despuiată, am simţit imboldul de a avea plăcere. Voiam să-mi pun dorinţa în practică, dar ea se opunea, şi s-a repezit

la mine cu unghiile cu atîta violență, încît aș fi preferat să nu fi început niciodată. Dar, văzînd cum stau lucrurile (ca să-ți povestesc totul pînă la capăt), am luat o funie și am bătut-o bine, după care ea a scos niște urlete de neimaginat, nu-mi credeam urechilor. În cele din urmă armonia a fost atît de deplină că ai fi putut crede că fusese crescută într-o școală de tîrfe"

Povestirea este revelatoare în mai multe privințe. Europeanul le găsește frumoase pe femeile indiene ; evident că nici nu-i trece prin cap să le ceară consimțămîntul înainte „de a-și pune dorințele în practică". Mai degrabă adresează Amiralului această cerere, care este bărbat și european ca și el, și care pare a oferi femei compatrioților săi cu ușurința cu care oferă șefilor indieni cercei. Michele de Cuneo scrie, bineînțeles, altui bărbat și el strunește cu măiestrie plăcerea lecturii în favoarea destinatarului său, din moment ce, dinspre el, nu e vorba decît de o istorisire făcută din pură plăcere. Mai întîi se complace în rolul ridicol al masculului umilit ; dar o face numai pentru ca satisfacția cititorului său să fie cu atît mai vie o dată cu restabilirea ordinii și cu triumful omului alb. Și o ultimă ocheadă complice : gentilomul nostru omite să descrie „punerea în practică", dar o lasă să se întrevadă prin efectele sale, aparent depășind orice închipuire, și care permit în plus, printr-o șocantă prescurtare ca indiana să fie identificată cu o tîrfă : șocantă, căci cea care refuza cu violență solicitarea sexuală se vede asimilată celei a cărei profesiune constă tocmai în practicarea acestei solicitări. Dar nu este aceasta veritabila natură a femeii, care sfîrșește prin a ieși la iveală cu contribuția unui număr suficient de lovituri aplicate cu parîma ? Refuzul nu putea fi, desigur, decît ipocrit, dacă neîmblînzita e scuturată bine, iese tîrfa la iveală. Femeile indiene sînt femei sau indieni la pătrat : așa că ele devin obiectul unui dublu viol.

Cum poate fi Colon asociat celor două mituri, aparent contradictorii, cel după care celălalt este „sălbaticul bun" (văzut de la distanță) și cel după care el este „un cîine jegos", sclav în toată puterea cuvîntului ? Pentru că amîndouă au o bază comună, necunoașterea indienilor, și refuzul de a le admite calitatea de subiect cu aceleași drepturi, deși este diferit. Colon a descoperit America, nu și pe americani.

Toată istoria descoperirii Americii, acest prim episod al cuceririi, se desfășoară sub semnul acestei ambiguități : alteritatea în același timp umană refuzată și dezvăluită. Deja anul 1492 simbolizează, în istoria Spaniei, această dublă mișcare : în chiar acest an, țara își repudiază acel Alt interior repurtînd victoria asupra maurilor în

bătălia finală din Granada şi obligîndu-i pe evrei să-i părăsească teritoriul ; şi-şi descoperă un Alt exterior, toată această Americă ce va deveni latină. Se ştie că însuşi Colon asociază constant cele două evenimente. „În chiar acest an 1492, după ce Alteţele Voastre au pus capăt războiului împotriva maurilor (...), în aceeaşi lună, (...) Alteţele Voastre (...) s-au gîndit să mă trimită pe mine, Cristobal Colon, în acele regiuni ale Indiei. (...) Astfel, după ce i-au alungat pe toţi evreii din regatele şi seniorille voastre, Alteţele Voastre mi-au ordonat, chiar în luna ianuarie, să plec cu o armadă suficientă, în numitele regiuni ale Indiei", scrie el la începutul jurnalului primei călătorii. Unitatea celor două demersuri, în care Colon este gata să vadă intervenţia divină, stă în propovăduirea religiei creştine. „Sper întru Domnul Nostru că Alteţele Voastre se vor hotărî să trimită în mare grabă [religioşi] pentru a aduce în sînul Bisericii popoare atît de numeroase şi a le converti, tot aşa cum Ele au distrus pe cei care nu voiau să-l recunoască pe Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh" (6.11.1492). Dar vedea cele două acţiuni ca fiind complementare şi totodată dirijate în sens invers : una expulzează din eterogenceitatea din trupul Spaniei, cealaltă o introduce în mod iremediabil.

În felul lui, Colon însuşi participă la această dublă mişcare. Nu-l percepe pe celălalt, am văzut, şi îi impune propriile valori ; dar termenul prin care se referă cel mai adesea la el însuşi şi pe care îl utilizează şi contemporanii lui este : Străinul ; şi dacă atîtea ţări au reclamat onoarea de a-i fi fost patrie, este pentru că el nu avea niciuna.

II

A CUCERI

Motivele victoriei

Întîlnirea dintre Lumea Veche şi Lumea Nouă, întîlnire înlesnită de descoperirea lui Colon, este de un tip foarte special : războiul, sau, mai curînd, cum se spunea pe atunci, Cucerirea. Un mister rămîne totuşi legat de cucerire ; este vorba de însuşi rezultatul bătăliei : de ce această victorie fulgerătoare, cînd locuitorii Americii sînt întru totul superiori numericeşte faţă de adversarii lor, şi luptă pe teren propriu ? Limitîndu-ne numai la cucerirea Mexicului, cea mai spectaculoasă, din moment ce civilizaţia mexicană este cea mai strălucitoare din lumea precolumbiană : cum se explică faptul că, în fruntea cîtorva sute de oameni, Cortés a reuşit să pună mîna pe regatul lui Moctezuma, care dispunea de mai multe sute de mii de războinici ? Voi încerca să caut un răspuns în literatura bogată pe care această fază a cuceririi a alimentat-o ; în relatările lui Cortés însuşi ; în cronicile spaniole, dintre care cea mai remarcabilă este cea a lui Bernal Diaz del Castillo ; în fine, în povestirile indigene, transcrise de misionarii spanioli sau redactate de mexicanii înşişi.

În ce priveşte modalitatea de utilizare a acestei literaturi se pune o problemă preliminară de care, în cazul lui Colon, nu trebuise să ţin cont. E posibil ca scrierile acestuia din urmă să fi conţinut, tehniceşte vorbind, falsuri ; faptul nu le scădea cu nimic din valoare, căci le puteam consulta înainte de toate în calitate de acte, şi nu de descrieri. Or, aici subiectul nu-l mai constituie experienţa unui om (cel care scrie), ci un eveniment prin esenţa sa non-verbal, cucerirea Mexicului ; documentele analizate nu mai valorează numai (sau nu într-o măsură atît de mare) ca gesturi, ci ca surse de informare asupra unei realităţi din care nu fac parte. Cazul textelor exprimînd punctul de vedere al indienilor este deosebit de grav : într-adevăr, dată fiind inexistenţa scrierii indigene, ele toate datează de după cucerire şi, prin urmare, sînt influenţate de către cuceritori ; voi reveni asupra acestei chestiuni în ultimul capitol al cărţii. La modul general, am de formulat o scuză şi o justificare. Scuza : dacă renunţăm la această

sursă de informaţie, nu o putem înlocui cu alta, decît dacă renunţăm la orice informaţii de acest gen. Singurul remediu este să nu citim aceste texte ca pe nişte enunţuri transparente, ci să încercăm în acelaşi timp să ţinem cont de actul şi de circumstanţele enunţării lor. Cît despre justificare, ea s-ar putea exprima în limbajul vechilor retori : problemele ce apar aici ţin mai puţin de o cunoaştere a adevărului, cît de cunoaşterea veridicului. Să mă explic : este posibil ca o întîmplare să nu fi avut loc, contrar mărturiilor cutărui cronicar. Dar faptul că el i-a putut afirma existenţa, că a putut conta pe acceptarea sa de către publicul contemporan este cel puţin tot atît de revelator ca şi simpla ocurenţă a unui eveniment, care, la urma urmelor, depinde de hazard. Receptarea enunţurilor este mai revelatoare pentru istoria ideologiilor decît producerea lor ; iar atunci cînd un autor se înşeală sau minte, textul său nu este mai puţin semnificativ decît atunci cînd spune adevărul ; ceea ce contează este ca textul să fie considerat ca acceptabil de către contemporani, sau ca producătorul său să-l fi considerat ca atare. Din acest punct de vedere, noţiunea de „fals" nu este pertinentă.

Marile etape ale cuceririi Mexicului sînt binecunoscute. Expediţia din 1519 a lui Cortés este a treia care ajunge pînă la coastele mexicane ; numără cîteva sute de oameni. Cortés fusese trimis de guvernatorul Cubei ; dar, după plecarea corăbiilor, îşi schimbă planurile şi încearcă să-l contramandeze pe Cortés. Acesta din urmă debarcă la Vera Cruz şi se pune sub autoritatea directă a regelui Spaniei. Aflînd de existenţa imperiului aztec, porneşte o lentă înaintare spre interior, încercînd să cîştige la cauza sa, prin promisiuni sau război, populaţiile ale căror teritorii le traversează. Cea mai grea bătălie se dă cu tlaxcaltecii, care vor deveni totuşi, mai apoi, aliaţii săi cei mai de nădejde. Cortés ajunge în cele din urmă la Mexico, unde este bine primit ; nu după mult timp, se hotărăşte şi reuşeşte să-l facă prizonier pe suveranul aztec. Tot atunci află că o altă expediţie spaniolă, trimisă de guvernatorul Cubei împotriva sa ajunsese pe coastă ; noii veniţi sînt mai numeroşi decît soldaţii săi. Cortés pleacă cu o parte din ei în întîmpinarea armatei, restul rămînînd la Mexico, sub conducerea lui Pedro de Alvarado, pentru a-l păzi pe Moctezuma. Cortés cîştigă bătălia împotriva compatrioţilor săi, îl întemniţează pe şeful lor Panfilo de Narvaez şi îi convinge pe soldaţi să se pună sub ordinele sale. Dar află că, în absenţa sa, lucrurile au luat o întorsătură urîtă la Mexico : Alvarado masacrase un grup de mexicani în timpul unei sărbători religioase, războiul izbucnise. Cortés revine în capitală şi îşi întîlneşte trupele în fortăreaţa lor

asediată ; tot acum Moctezuma moare. Atacurile aztecilor[1] sînt atît de insistente încît el hotărăşte să părăsească oraşul în timpul nopţii ; plecarea lui este descoperită şi, în bătălia care urmează, mai mult de jumătate din armata lui este nimicită : are loc acea *Noche Trista*. Cortés se retrage la Tlaxcala, îşi reface forţele şi se reîntoarce să asedieze Mexico ; blochează toate căile de acces, şi ordonă construirea unor brigantine rapide (pe atunci, oraşul era înconjurat de lacuri). După cîteva luni de asediu, Mexico cade ; cucerirea a durat aproape doi ani.

Să reluăm mai întîi explicaţiile oferite curent pentru victoria fulgerătoare a lui Cortés. Un prim motiv îl constituie comportamentul ambiguu, ezitant, al lui Moctezuma însuşi, care nu-i opune lui Cortés aproape nici o rezistenţă (ne referim deci la prima fază a cuceririi, pînă la moartea sa) ; comportamentul are, poate, în afara motivaţiilor culturale asupra cărora voi reveni, şi motivaţii de ordin individual : diferă în multe de cel al celorlalţi conducători azteci. Bernal Diaz, relatînd spusele demnitarilor din Cholula, îl descrie astfel : „Papii lor au răspuns că, în realitate, Moctezuma, ştiind că noi urma să ne îndreptăm spre capitală, întreţinea cu ei contacte zilnice în această problemă, însă fără a-şi exprima intenţiile cu claritate ; într-o zi le ordona ca, dacă veneam în Cholula, să fim întîmpinaţi cu toate onorurile şi conduşi la Mexico ; în altă zi, le făcea cunoscut că nu dorea prezenţa noastră în capitala sa ; şi că, în sfîrşit, foarte de curînd, zeii săi Tezcatlipoca şi Huitzilopochtli, în care avea cea mai mare încredere, îl sfătuiseră să ne ucidă pe toţi la Cholula sau să obţină să fim prinşi de vii şi aduşi la Mexico" (83). Avem impresia că este vorba de o ambiguitate reală, şi nu numai de o simplă stîngăcie, cînd mesagerii lui Moctezuma îi anunţă pe spanioli că regatul aztecilor le este oferit în dar, şi, concomitent, să nu vină la Mexico şi să se întoarcă la ei acasă ; vom vedea cum Cortés contribuie cu bună ştiinţă la întreţinerea acestei ezitări.

În unele cronici, Moctezuma este înfăţişat ca un om melancolic şi resemnat ; se spune de asemenea că este ros de conştiinţă, ispăşind el însuşi un episod puţin glorios din istoria aztecă îndepărtată : aztecilor le place să se considere drept succesorii legitimi ai toltecilor, dinastia anterioară, pe cînd, în realitate, ei sînt nişte uzurpatori, ultimii veniţi. Să-l fi determinat acest complex naţional de culpabilitate

1. Ar fi mai exact să vorbim de *Mexica*, mai curînd decît de „azteci" şi să ortografiem numele „împăratului" lor *Motecuhzoma*. Dar am decis să mă limitez în acest caz la uzajul în vigoare.

să-şi imagineze că spaniolii sînt descendenţii direcţi ai vechilor tolteci, reîntorşi pentru a-şi lua înapoi bunurile ? Vom vedea că, şi în acest caz, ideea este în parte sugerată de spanioli ; este imposibil să afirmăm cu certitudine că Moctezuma i-a acordat credibilitate.

O dată cu sosirea spaniolilor în capitala sa, comportamentul lui Moctezuma devine şi mai bizar. Nu numai că se lasă arestat de Cortés şi de oamenii săi (întemniţarea este decizia cea mai uluitoare a lui Cortés, împreună cu aceea de „a arde" – în realitate de a face să eşueze – propriile corăbii : cu ajutorul numărului redus de oameni care-l mai ascultă îl arestează pe împărat, în timp ce el însuşi era înconjurat de atotputernica armată aztecă) ; dar şi atunci cînd devine captiv, nu are decît o singură grijă, de a evita orice vărsare de sînge. Invers de cum va acţiona de exemplu ultimul împărat aztec, Cuauhtemoc, el caută să împiedice prin orice mijloace extinderea războiului în oraş : preferă să renunţe la putere, la privilegii şi bogăţii. Nici chiar în timpul scurtei absenţe a lui Cortés, cînd acesta era plecat să înfrunte expediţia punitivă trimisă împotriva lui, nu va încerca să profite de situaţie pentru a se descotorosi de spanioli. „Ni s-a părut că Moctezuma regreta [începutul ostilităţilor], şi dacă el le-ar fi fost iniţiator şi organizator, după părerea celor mai mulţi dintre soldaţii lui Pedro de Alvarado, ei toţi ar fi fost masacraţi. Dar adevărul era că Moctezuma încerca să-şi calmeze supuşii şi că îi sfătuia să înceteze atacul" (Bernal Diaz, 125). Istoria, sau legenda (puţin importă, la urma urmelor), transcrisă în această împrejurare de iezuitul Tovar, ni-l prezintă chiar în ajunul morţii sale gata să se convertească la creştinism ; dar, culmea deriziunii, preotul spaniol, ocupat să strîngă aur, nu-şi găseşte timp pentru aceasta. „Se spune că ar fi cerut să fie botezat şi că s-a convertit la adevărul sfintei Evanghelii şi, deşi era şi un preot acolo, se pare că era mult mai preocupat de căutarea bogăţiilor decît să-l catehizeze pe bietul rege" (Tovar, p.83).

Din nefericire, documentele care ne-ar fi permis să pătrundem în universul mental al acestui ciudat împărat lipsesc : îi repugnă să se folosească de imensa-i putere împotriva duşmanilor săi, ca şi cum nu ar fi sigur că doreşte să-i învingă ; cum arată Gomara, capelanul şi biograful lui Cortés : „Spaniolii noştri nu au reuşit niciodată să afle adevărul pentru că, pe atunci, nu înţelegeau limba, iar mai apoi nu mai rămăsese nimeni în viaţă căruia Moctezuma să-i fi împărtăşit secretul" (107). Istoricii spanioli din epocă au căutat în van răspunsul la aceste întrebări, văzînd în Moctezuma cînd un nebun, cînd un înţelept. Pedro Martyr, cronicar rămas în Spania, ar fi mai curînd înclinat spre această ultimă soluţie : „Părea să asculte de nişte

porunci mult mai aspre decît regulile de gramatică care sînt dictate copiilor mici, şi, pentru a împiedica o revoltă a supuşilor şi a nobililor săi, suporta orice. Orice jug i se părea mai uşor de îndurat decît o revoltă a poporului său. Îţi venea să crezi că rîvnea să-l imite pe Diocleţian, care a preferat otrava decît să apuce din nou hăţurile imperiului de la care abdicase" (V, 3). Uneori, Gomara îl dispreţuieşte : „Moctezuma trebuie să fi fost un om slab şi nu prea curajos, dacă s-a lăsat astfel arestat şi, mai tîrziu, pe cînd era prizonier, dacă nu a încercat niciodată să fugă, nici chiar atunci cînd Cortés îi oferea libertatea şi proprii săi oameni îl implorau să o accepte" (89). Dar, altminteri, îşi mărturiseşte perplexitatea şi incapacitatea de a tranşa problema : „Laşitatea lui Moctezuma, sau iubirea pe care le-o purta lui Cortés şi spaniolilor..." (91), sau încă : „După părerea mea, ori era foarte înţelept pentru că făcea puţin caz de lucrurile cu care trebuia să se mulţumească, sau era foarte nesăbuit pentru a nu se fi arătat ofensat" (107). Şi tot aşa continuăm să ezităm şi astăzi.

Personajul lui Moctezuma joacă un rol cert în non-rezistenţa în faţa răului. Totuşi, această explicaţie nu este valabilă decît pentru prima parte a campaniei lui Cortés, căci Moctezuma moare în toiul evenimentelor, la fel de misterios precum trăise (probabil înjunghiat de paznicii săi spanioli) ; iar succesorii săi la conducerea statului aztec vor declara imediat un război sălbatic şi nemilos împotriva spaniolilor. Totuşi, în timpul celei de-a doua faze a războiului, un alt factor începe să joace un rol decisiv : exploatarea de către Cortés a disensiunilor interne dintre diferitele populaţii care locuiau pe pămîntul mexican. Ceea ce îi reuşeşte cum nu se poate mai bine : pe tot parcursul întregii campanii ştie să profite de luptele intestine dintre fracţiunile rivale, şi, în faza finală, sub ordinele sale se află o armată formată din tlaxcalteci şi din alţi indieni aliaţi, numericeşte comparabilă cu cea a mexicanilor ; o armată în care spaniolii nu mai reprezintă parcă, decît suportul logistic, sau forţa de comandă : nu în puţine cazuri, unităţile lor par a fi formate din zece cavaleri spanioli la zece mii de combatanţi pedeştri indieni ! Chiar şi contemporanii vedeau astfel lucrurile : după Motolinia, franciscan şi istoric al „Noii Spanii", „conchistadorii spun că tlaxcaltecii merită ca Majestatea Sa să le acorde favoruri şi că, dacă tlaxcaltecii n-ar fi existat, ei toţi ar fi murit, atunci cînd aztecii i-au împins pe creştini în afara oraşului Mexico, iar tlaxcaltecii i-au acceptat" (III, 16). Şi, de fapt, pentru o lungă perioadă, tlaxcaltecii se bucură de numeroasele privilegii acordate de coroană : scutiţi de impozite, ei devin de cele mai multe ori administratorii ţinuturilor proaspăt cucerite.

Sensibilizați cum sîntem la ravagiile colonialismului european, înțelegem cu greu de ce indienii nu se revoltă imediat, cît mai au timp, împotriva spaniolilor. Dar conchistadorii nu au făcut decît să meargă pe urmele aztecilor. Putem fi scandalizați aflînd că spaniolii nu caută decît aur, sclavi și femei. „În realitate nu i-a preocupat decît să se procopsească cu cîteva indiene acceptabile și să-și facă rost de ceva prăzi", scrie Bernal Diaz (142), și tot el povestește următoarea anecdotă : după căderea orașului Mexico, „Cuauhtemoc și toți căpitanii săi s-au plîns lui Cortés că unii dintre șefii noștri de pe brigantine, ca și mulți dintre cei care luptaserăm pe diguri, am răpit fete și femei aparținînd unui număr mare de personaje marcante. Ei solicitau favoarea de a le fi restituite. Cortés a răspuns că i-ar fi greu să le ia de la tovarășii săi care le stăpîneau deja , dar totuși a cerut ca ele să fie chemate și aduse în fața lui ; că se va informa dacă ele deveniseră creștine,și, în plus, i-a asigurat că, dacă ele voiau să se întoarcă la părinții și soții lor, el nu se va împotrivi". Rezultatul anchetei nu este surprinzător : „Cea mai mare parte dintre ele nu a vrut să se întoarcă nici la părinți, nici la soți ; ci să rămînă cu soldații ale căror însoțitoare deveniseră deja. Altele s-au ascuns ; o parte dintre ele, de altfel, a declarat că nu dorea să revină la idolatrie. Cîteva erau deja însărcinate ; așa încît numai trei au plecat, după ce Cortés a dat ordin să nu fie împiedicate" (157).

Cînd relatau ravagiile provocate de azteci, indienii din alte părți ale Mexicului se plîngeau de aceleași lucruri : „Locuitorii acestor sate (...) au formulat plîngeri violente împotriva lui Moctezuma și, mai ales, împotriva perceptorilor săi, spunînd că ei le furau tot avutul și că, dacă femeile și fetele lor li se păreau demne de atenție, le violau, în prezența soților și a părinților și cîteodată le răpeau pentru totdeauna ; că, din ordinul lor, erau obligați să muncească ca niște sclavi și să transporte în canoe, sau chiar pe jos, lemn de brad, pietre, porumb, fără ca, pe de altă parte, să înceteze a lucra cu brațele la însămînțări și să îndeplinească și nenumărate alte îndeletniciri" (Bernal Diaz, 86).

Aurul și pietrele prețioase, după care alergă spaniolii, erau deja pretinse sub formă de impozit de funcționarii lui Moctezuma ; nu cred că am putea respinge această afirmație ca pe o pură invenție a spaniolilor, menită a legitima cucerirea, chiar dacă ea conține și un sîmbure de adevăr : prea multe mărturii coincid în acest sens. *Codex Florentin* îi reprezintă pe șefii triburilor vecine venind să se plîngă lui Cortés de opresiunea exercitată de mexicani : „Căci Moctezuma și mexicanii ne-au produs mari necazuri, și mexicanii au provocat

tulburări. Au adus mizeria chiar sub nasurile noastre, căci ne-au constrîns la tot felul de impozite" (XII, 26). Iar Diego Duran, dominican, simpatizantul lor, şi, am putea spune, metis cultural, descoperă asemănarea chiar din clipa în care îi blamează pe azteci : „Dacă gazdele lor se dovedeau neglijente sau indiferente, aztecii prădau şi devastau satele, despuiau oamenii de veşminte, îi băteau, îi lipseau de tot avutul lor şi le aplicau mii de injurii şi daune. Toată ţara tremura în faţa lor. Peste tot unde se iveau, li se dădea tot ce voiau ; dar chiar şi atunci cînd erau bine trataţi, ei se purtau la fel (...). Era poporul cel mai crud şi cel mai demonic ce se putea închipui, din cauza felului în care-şi trata vasalii, mult mai rău decît i-au tratat şi îi tratează spaniolii" (III, 19). „Făceau tot răul de care erau în stare, cum fac azi spaniolii noştri dacă nu sînt împiedicaţi" (III, 21).

Există multe asemănări între cuceritorii vechi şi cei noi, de care aceştia din urmă... şi-au dat seama, din moment ce ei înşişi i-au descris pe azteci ca pe nişte invadatori recenţi, conchistadori ca şi ei. Mai exact, şi prin aceasta asemănarea se prelungeşte, raportul fiecăruia cu predecesorul său este cel al unei continuităţi implicite şi cîteodată inconştiente, la care se adaugă şi tăgăduirea raportului în cauză. Spaniolii vor arde cărţile mexicanilor pentru a şterge urmele religiei lor ; le vor distruge monumentele pentru a face să dispară orice amintire a vechii măreţii. Dar, cu o sută de ani în urmă, în timpul domniei lui Itzcoatl, aztecii înşişi distruseseră toate cărţile vechi, pentru a putea rescrie istoria în felul lor. În acelaşi timp, am văzut, aztecilor le place să se prezinte pe ei înşişi drept continuatorii toltecilor ; şi spaniolii optează uneori pentru o anumită fidelitate faţă de trecut, fie în religie, fie în politică ; ei se asimilează, şi, în acelaşi timp, asimilează. Fapt simbolic între altele, capitala noului stat va fi chiar cea a Mexicului înfrînt. „Considerînd că Tenoxtitlan fusese un oraş atît de mare şi de celebru, ni s-a părut potrivit să-l repopulăm. (...) Dacă în trecut a fost capitala şi regele tuturor acestor provincii, la fel va fi şi de acum înainte" (Cortés, 3). Cortés doreşte să-şi întemeieze un fel de legitimitate, dar nu în ochii regelui Spaniei de astă dată, fapt ce constituise una din marile sale preocupări în timpul campaniei, ci ai populaţiei locale, asumîndu-şi continuitatea regatului lui Moctezuma. Vice-regele Mendoza se va folosi în continuare de registrele fiscale ale imperiului aztec.

La fel stau lucrurile şi în domeniul religiei : în fapt, cucerirea religioasă constă adesea în a înlătura anumite imagini dintr-un lăcaş sfînt pentru a le înlocui cu altele – păstrînd în acelaşi timp, lucru

esențial, locurile de cult, unde urmau a se arde aceleași ierburi aromatizate. Cortés povestește : „Am ordonat să fie înlăturați și aruncați pe scări idolii în care credeau cei mai tare ; am ordonat să fie curățate capelele unde fuseseră așezați, pentru că erau pline de sîngele de la sacrificii, și am pus în locul lor imaginile Fecioarei și ale altor sfinți" (2). Iar Bernal Diaz atestă : „Tot atunci s-a dat ordinul ca pe viitor să se folosească tămîia indigenă pentru tămîierea imaginii fecioarei și a Sfintei Cruci" (52). „Este drept ca locul care a servit la răspîndirea cultului demonului să devină un templu al Domnului", scrie la rîndul său călugărul Lorenzo de Bienvenida. Preoții și călugării creștini vor ocupa tocmai locul rămas liber după represiunea împotriva profesioniștilor cultului religios indigen, pe care spaniolii îi denumeau prin acest substantiv supradeterminat, *papii*, (contaminare între termenul indian care-i desemna și a cuvîntului „papă") ; Cortés pare să fi explicitat continuitatea : „Respectul manifestat de ei și primirea pe care [indienii] o fac călugărilor sînt consecința ordinelor Marchizului del Valle, Don Hernand Cortés, căci încă de la început le-a ordonat să fie foarte respectuoși și ascultători față de preoți, așa cum erau de obicei cu slujitorii idolilor lor" (Motolinia, III, 3).

La reticențele lui Moctezuma din timpul primei faze a cuceririi, la scindările interne dintre mexicanii din timpul celei de-a doua se adaugă adesea un al treilea factor : superioritatea spaniolilor în materie de arme. Aztecii nu cunosc prelucrarea metalului și săbiile, ca și armurile lor, sînt mai puțin eficiente ; săgețile (neotrăvite) nu se compară cu archebuzele și tunurile spaniole ; spaniolii se deplasează mai rapid ; ei dispun de cai, în timp ce aztecii sînt întotdeauna pedeștri și, pe apă, ei știu să construiască brigantine, a căror superioritate față de bărcile indiene joacă un rol decisiv în faza finală a asedierii orașului Mexico ; în fine, spaniolii mai inaugurează fără voie și războiul bacteriologic, căci ei aduc variola care face ravagii în armata adversă. Totuși, superioritatea, incontestabilă în sine, nu este suficientă pentru a explica totul, dacă ținem seama și de raportul numeric dintre cele două tabere. Și apoi, în realitate archebuzele sînt puține la număr, iar tunurile și mai puține, și puterea lor nu este cea a unei bombe moderne ; de altfel, nu de puține ori, praful de pușcă este ud. Efectul armelor de foc și al cailor nu poate fi măsurat direct cu numărul victimelor.

N-am să încerc să neg importanța acestor factori ci, mai curînd, să găsesc o bază comună care să permită articularea și înțelegerea lor, și în același timp o posibilitate de a adăuga și alte elemente, mai puțin sesizabile. Pentru aceasta, voi fi obligat să preiau cuvînt cu

cuvînt din cronicile indigene o explicație a cauzelor acestei cuceriri-înfrîngeri, explicație pînă în prezent neglijată în Occident pentru că a fost, fără îndoială, asimilată exclusiv unei formule poetice. Într-adevăr, mai curînd descriere decît explicație, răspunsul dat de povestirile indiene pare să afirme că totul a fost posibil pentru că populația maya și aztecii au pierdut controlul asupra comunicării. Cuvîntul zeilor a devenit de neînțeles, sau zeii au tăcut. „Comprehensiunea a dispărut, înțelepciunea a dispărut" (*Chilam Balam*, 22). „Nu mai exista un mare stăpîn, un mare orator, preot suprem, de cînd, la sosirea lor, suveranii s-au schimbat" (*ibid*, .5). Textul maya din *Chilam Balam* este întretăiat de această întrebare sfîșietoare, repetată la nesfîrșit, pentru că nu mai putea primi vreun răspuns : „Cine va fi profetul, cine va fi preotul care va conferi acestei cărți adevăratul ei sens ?" (24). Cît despre azteci, ei descriu începutul propriului lor sfîrșit ca pe o tăcere care cade : zeii nu li se mai adresează. „Au invocat zeii, implorîndu-le favorurile și victoria împotriva spaniolilor și altor dușmani ai lor. Dar probabil că era prea tîrziu pentru că oracolele nu le-au mai răspuns ; au crezut atunci că zeii amuțiseră sau muriseră" (Duran, III, 77).

Să fi triumfat spaniolii asupra indienilor cu ajutorul semnelor ?

Moctezuma şi semnele

Indienii şi spaniolii practică în mod diferit comunicarea. Iar discursul diferenţei este un discurs anevoios. Fapt deja perceptibil în cazul lui Colon : postulatul diferenţei declanşează cu uşurinţă sentimentul superiorităţii, postulatul egalităţii, pe cel al in-diferenţei, şi totdeauna rezişti cu greu acestei duble mişcări, cu atît mai mult cu cît rezultatul final al întîlnirii pare a-l indica pe învingător fără ambiguitate : spaniolii nu sînt ei şi superiori, pe lîngă că sînt diferiţi ? Adevărul, sau ceea ce urmează a-i ţine locul, nu este totuşi chiar aşa de simplu.

Să spunem încă de pe acum că, dinspre partea indienilor, nu există, evident, nici o inferioritate „naturală" în plan lingvistic sau simbolic, : am văzut, de exemplu, că, pe vremea lui Colon, ei au învăţat primii limba celorlalţi ; şi, în timpul primelor expediţii spre Mexic, din nou doi indieni, botezaţi Iulian şi Melchior, servesc de interpreţi.

Dar sigur că este vorba de mult mai mult. Ştim, datorită textelor din epocă, că indienii îşi consacră o mare parte a timpului şi a puterilor lor *interpretării* mesajelor şi că această interpretare se caracterizează prin forme remarcabil de elaborate, care ţin de diversele specii de divinaţie. Prima dintre ele ar constitui-o divinaţia ciclică (cum ar fi la noi astrologia). Aztecii dispun de un calendar religios, compus din treisprezece luni a cîte douăzeci de zile ; fiecare dintre ele are particularităţi specifice, faste sau nefaste, care se transmit actelor înfăptuite, şi cu atît mai mult celor născuţi în ziua cu pricina. Să afli ziua cuiva de naştere, înseamnă să-i cunoşti destinul ; de aceea, imediat după naşterea unui copil, uzanţele cer să se facă apel la interpretul profesionist care este în acelaşi timp şi preotul comunităţii (planşa 4).

„Cînd se năştea un băiat sau o fată, părinţii pruncului se duceau imediat să-i viziteze pe astrologi, vrăjitori şi ghicitori, pentru a le cere să prezică destinul băiatului sau al fetei care abia venise pe lume (...). Astrologul, vrăjitor-ghicitor, aducea cartea destinelor, cît

şi calendarul. După ce stabilea specificul zilei, formula profeţiile, trăgea sorţii şi determina destinul copilului, favorabil sau nefavorabil, consulta o foaie de hîrtie pe care erau pictaţi toţi zeii adoraţi de ei, fiecare idol în cadrul rezervat lui. (...) Se putea afla dacă pruncul urma să fie bogat sau sărac, viteaz, curajos sau laş, preot sau om însurat, hoţ sau beţiv, iute sau moale – toate acestea se puteau afla din desene" (Duran, II, 2).

La interpretarea prestabilită şi sistematică, decurgînd din specificul dat odată pentru totdeauna al fiecărei zile din calendar, se adaugă o a doua formă de divinaţie, punctuală de astă dată, care ia forma prezicerilor. Orice eveniment care iese cît de cît din cotidian, care se îndepărtează de la ordinea prestabilită, va fi interpretat ca anticiparea unui alt eveniment, în general nefast, ce urmează să aibe loc (de unde se deduce că nimic nu este întîmplător pe lume). De exemplu, este semn rău ca un prizonier să fie trist, fapt neprevăzut din punctul de vedere al aztecilor. Sau ca, la un moment dat, o pasăre să ţipe, sau ca un şoarece să traverseze templul, sau să ai un lapsus în timp ce vorbeşti, sau să ai cutare vis. Cîteodată, e adevărat, aceste prevestiri se referă la evenimente care nu numai că sînt rare, ci de-a dreptul supranaturale. „În timp ce se pregăteau feluri de mîncare rafinate din produsele aduse spre vînzare de femeile aztece, s-a întîmplat un lucru uluitor şi groaznic, care i-a speriat şi înfricoşat pe locuitorii din Xochimilco. După ce se aşezaseră toţi la masă, felurile de mîncare s-au transformat sub privirile lor în picioare şi mîini omeneşti, în braţe, capete, inimi, ficaţi şi intestine. În faţa unui lucru aşa de cumplit, ce nu se mai văzuse şi nici nu se auzise vreodată, locuitorii din Xochimilco au invocat augurii şi i-au întrebat ce putea să fie. Li s-a anunţat că semnul era foarte rău, căci semnifica distrugerea oraşului şi moartea multor oameni" (Duran, III, 12). Prin urmare, în viaţa de zi cu zi, ca şi în situaţiile excepţionale, „ei credeau în mii de auguri şi prevestiri" (Motolinia, II, 8) : o lume supradeterminată va fi ncapărat şi o lume suprainterpretată.

În rest, atunci cînd semnele se lasă aşteptate, ei nu ezită să le invoce, şi, în acest scop se adresează tot ghicitorului profesionist. Acesta răspunde recurgînd la una din tehnicile sale uzuale : cu ajutorul apei, boabelor de porumb, firelor de bumbac. Pronosticul, care permite să afli dacă o persoană absentă este sau nu în viaţă, dacă un bolnav se va însănătoşi sau nu, dacă un soţ nestatornic se va întoarce la soţie, se prelungeşte în veritabile profeţii, şi marii şefi azteci apelează constant la ghicitor înainte de a întreprinde o operaţiune importantă. Mai mult chiar : fără a fi fost solicitate, diverse personaje

susțin că au intrat în comunicare cu zeii și profetizează viitorul. Toată istoria aztecilor, așa cum este ea redată chiar în cronicile lor, este formată din realizarea unor profeții anterioare, ca și cum un eveniment nu ar putea avea loc fără a fi fost dinainte anunțat : părăsirea locului de baștină, alegerea unei noi așezări, cutare război victorios, sau cutare înfrîngere. Aici nu poate deveni act decît ceea ce a fost mai întîi verb.

Aztecii sînt convinși că toate tipurile de prezicere ale viitorului se împlinesc și ei nu încearcă decît în mod excepțional să reziste soartei care li se anunță ; în limba maya, un același cuvînt înseamnă „profeție" și „lege". „Nu poți împiedica ceea ce trebuie să se întîmple" (Duran, III, 67). „Aceste lucruri se vor împlini. Nimeni nu le va putea opri îndeplinirea" (*Chilam Balam*, 22). Și lucrurile se împlinesc într-adevăr, din moment ce oamenii se străduiesc din răsputeri ; în alte cazuri profeția este cu atît mai adevărată cu cît va fi în realitate formulată numai retrospectiv, după ce evenimentul a avut loc. În orice circumstanțe, aceste prevestiri și divinații se bucură de prestigiul maxim, și la nevoie, îți poți risca chiar și viața pentru a le obține, știind că recompensa este pe măsura pericolului : deținătorul profeției este favoritul zeilor, iar stăpînul interpretării este, într-un cuvînt, stăpînul.

Lumea este dată dintru început ca supradeterminată ; oamenii răspund acestei situații reglementîndu-și minuțios viața socială. Totul este previzibil, deci totul este prevăzut, și cuvîntul-cheie al societății Americii Centrale este : ordinea. Citim într-o pagină a cărții maya *Chilam Balam* : „Ei cunoșteau ordinea zilnică. Completă, luna ; complet, anul ; completă, ziua ; completă, noaptea ; și suflul vieții cînd se scurgea ; complet, sîngele, cînd ajungeau în paturi, pe rogojini, pe tron. Recitau rugăciunile potrivite în deplină ordine ; căutau zilele favorabile în deplină ordine, pînă cînd vedeau cum stele faste își începeau domnia ; atunci observau cînd avea să înceapă domnia stelelor bune. Atunci totul era bine" (5). Duran, unul din cei mai buni observatori ai societății aztece, povestește, la rîndul său, următoarea anecdotă : „Într-o zi l-am întrebat pe un bătrîn de ce semăna un soi de fasole mică așa de tîrziu, căci, de obicei, cam pe atunci dădea înghețul. A răspuns că pentru orice lucru exista o rațiune, o motivație și o zi anume" (II, 2). Această reglementare impregnează cele mai mărunte detalii ale vieții, pe care ni le-am imaginat la liberul arbitru al individului ; ritualul propriu-zis nu reprezintă decît vîrful cel mai proeminent al unei societăți ritualizate de la un capăt la altul ; or, riturile religioase sînt ele însele atît de numeroase și de

complexe, încît cei care le oficiază formează o adevărată armată. „Numărul ceremoniilor era aşa de mare încît un singur oficiant nu reuşea să asiste la toate" (Duran, I, 19).

Deci societatea – prin intermediul castei preoţilor, care, totuşi, nu reprezintă decît depozitarii cunoaşterii sociale – decide soarta individului ; dintr-o dată acesta nu mai este individ în sensul obişnuit al cuvîntului. În societatea indiană de odinioară, individul nu reprezenta, în sine, o totalitate socială, ci era numai un element constitutiv al unei alte totalităţi, colectivitatea. Duran mai spune, într-un pasaj impregnat de admiraţie nuanţată de nostalgie, căci valorile la care aspiră dispăruseră din propria-i societate : „Pentru cea mai măruntă problemă, această naţiune dispunea de un mare număr de funcţionari. Totul era atît de bine înregistrat, încît nici un detaliu nu era scăpat din vedere. Existau funcţionari pentru orice, şi chiar funcţionari mărunţi care se ocupau cu măturatul. Ordinea era de aşa natură încît nimeni nu îndrăznea să intervină în îndatoririle altuia, nici să-şi dea cu părerea, căci ar fi fost imediat îndepărtat" (III, 41).

De fapt, aztecii nu apreciază cîtuşi de puţin opinia personală, iniţiativa individuală. Dispunem de o dovadă suplimentară a preeminenţei socialului asupra individualului în rolul pe care-l joacă familia : părinţii sînt iubiţi, copiii adoraţi şi atenţia acordată celor dintîi şi celor din urmă absoarbe o mare parte din energia socială. Invers, tatăl şi mama sînt consideraţi responsabili de relele pe care fiul lor le-ar putea face ; la tarascani, solidaritatea în responsabilitate se extinde pînă la servitori. „Preceptorii şi doicile care îl îngrijiseră şi educaseră pe fiu sînt ucişi şi ei, ca şi servitorii, căci ei l-au învăţat aceste obiceiuri proaste" (*Relacion de Michoacan*, III, 8, cf. III, 12).

Dar solidaritatea familială nu reprezintă o valoare supremă, căci, deşi transindividuală, celula familială nu este încă societatea ; legăturile familiale trec în fapt pe planul al doilea, după obligaţiile faţă de grup. Nici o calitate personală nu conferă invulnerabilitate în faţa legii sociale, iar părinţii acceptă de bunăvoie pedepsele, cînd acestea sancţionează infracţiunile săvîrşite de copiii lor. „Chiar dacă părinţii erau mîhniţi să-şi vadă maltratat fiul lor multiubit, nu îndrăzneau să se plîngă, dimpotrivă, recunoşteau că pedeapsa fusese dreaptă şi meritată" (Duran, I, 21). O povestire ni-l descrie pe Nezahualpilli, din Texcoco, celebru pentru înţelepciunea sa, pedepsindu-şi cu moartea propria fiică, pentru că acceptase ca un tînăr să i se adreseze ; celor care încearcă să intervină în favoarea fiicei sale, le replică „că el nu trebuie să încalce legea în favoarea nimănui, căci altminteri ar da un exemplu rău celorlalţi seniori şi s-ar dezonora pe el însuşi" (Zorita, 9).

Căci moartea nu este o catastrofă, decît dintr-o perspectivă îngust-individuală, în timp ce, din punct de vedere social, cîştigul obţinut din supunerea grupului la reguli atîrnă mai greu decît pierderea unui individ. De aceea îi vom vedea pe viitorii sacrificaţi acceptîndu-şi soarta, dacă nu cu bucurie, în orice caz fără disperare ; la fel stau lucrurile şi cu soldaţii pe cîmpul de luptă : sîngele lor va contribui la a menţine viaţa societăţii. Sau, mai exact, aceasta este imaginea pe care poporul aztec ar dori să o aibă despre sine, deşi nu este sigur că toţi indivizii care-l formează o acceptă fără greutate : pentru a-i împiedica pe prizonieri să fie trişti în ajunul sacrificării lor (semn rău, am văzut), li se administrează droguri ; iar Moctezuma va trebui să le reamintească legea soldaţilor înlăcrimaţi şi mîhniţi de moartea tovarăşilor lor : „De aceea ne-am născut ! De aceea mergem la luptă ! E o moarte binecuvîntată pe care strămoşii noştri o slăveau" (Duran, III, 62).

Într-o astfel de societate suprastructurată, individul nu poate fi egalul altuia, iar distincţiile ierarhice dobîndesc o importanţă primordială. Este destul de impresionant să vedem că, atunci cînd Moctezuma I hotărăşte, la mijlocul secolului al XV-lea, după ce a cîştigat nenumărate bătălii, să codifice legile propriei societăţi, el formulează patrusprezece prescripţii, dintre care numai ultimele două amintesc de legile noastre (pedepsirea adulterului şi a furtului), pe cînd alte zece reglementează ceea ce, în concepţia noastră ar ţine de etichetă (voi mai avea prilejul să revin la ultimile două legi) : însemnele, veşmintele, ornamentele care pot sau nu fi purtate, tipul de casă adecvat fiecărui păturii a populaţiei. Duran, scrie, mereu nostalgic la amintirea societăţii ierarhizate şi scîrbit de egalitarismul incipient practicat de spanioli : „În casele regilor şi în temple existau săli şi încăperi în care erau găzduite sau primite persoane de calitate diferită, aşa încît să nu se amestece unii cu alţii, şi cei cu sînge nobil să nu fie trataţi asemenea celor din clasele inferioare.(...) În statele şi comunităţile pe atunci foarte ordonate se acorda acestor lucruri multă atenţie, spre deosebire de dezordinea care domneşte în statele noastre moderne, în care abia dacă poţi deosebi cavalerul de cel care mînă catîrii, castelanul de marinar. (...) Aşa că, pentru a evita această confuzie şi diversitate şi pentru ca fiecare să-şi poată cunoaşte locul, indigenii dispuneau de legi importante, de decrete şi ordonanţe" (I, 11).

În virtutea acestei puternice integrări, viaţa persoanei nu este aşadar cîtuşi de puţin un cîmp deschis şi informe, modelabil de către o voinţă individuală liberă, ci realizarea unei ordini dinainte existente (chiar dacă posibilitatea de a încălca propriul destin nu este

exclusă cu desăvîrşire). Viitorul individului este reglat de trecutul colectiv ; individul nu-şi construieşte viitorul, ci acesta se adevereşte ; de unde şi rolul calendarului, prezicerilor, augurilor. Interogaţia caracteristică acestei lumi nu este, ca la cuceritorii spanioli, sau la revoluţionarii ruşi, de tip praxeologic : „ce este de făcut ?" ; ci epistemiologic : „cum să ştii ?". Iar interpretarea evenimentului se face mai puţin în funcţie de conţinutul său concret, individual şi unic, cît de ordinea prestabilită şi de restabilit, de armonia universală.

Ar însemna să forţăm sensul cuvîntului „comunicare" dacă, pornind de aici, am afirma că, în comunicare, există două mari faze : una între om şi om, cealaltă între om şi lume, şi să constatăm atunci că indienii o cultivă mai curînd pe una, iar spaniolii pe cealaltă ? Sîntem obişnuiţi să nu concepem comunicarea decît ca interumană, căci „lumea" neconstituind un subiect, dialogul cu ea este foarte asimetric (dacă poate fi vorba de dialog). Dar poate că aceasta este o perspectivă îngustă asupra lucrurilor, la urma urmelor ivită din sentimentul de superioritate pe care-l încercăm în această direcţie. Noţiunea ar fi mai productivă dacă ar fi extinsă în aşa fel încît să includă, alături de interacţiunea individului cu individul, şi pe cea dintre persoană şi grupul social din care provine ea, dintre persoană şi lumea naturală, dintre persoană şi universul religios. Şi tocmai acest al doilea tip de comunicare joacă un rol predominant în viaţa omului aztec, obişnuit să interpreteze divinul, naturalul şi socialul prin indicii şi prevestiri, cu ajutorul acelui profesionist care este preotul-ghicitor.

Nu trebuie să ne închipuim că această predominanţă ar exclude cunoaşterea faptelor, ceea ce am putea numi, cu un termen mai îngust, culegerea de informaţii ; din contra. Acţiunea asupra *celuilalt* prin intermediul semnelor rămîne aici într-un stadiu embrionar ; în schimb, informarea asupra stărilor de *lucruri* nu este nici un moment neglijată, fie ele chiar şi vii : omul contează aici ca obiect al discursului, mai curînd decît ca destinatar al său. Un război, citim în *Relacion de Michoacan*, va fi totdeauna precedat de trimiterea de spioni. După o recunoaştere atentă, aceştia se întorc pentru a raporta rezultatele misiunii lor. „Spionii ştiu unde se află rîurile, intrările şi ieşirile din sate, locurile periculoase. După ce este ridicată tabăra de război, ei desenează pe pămînt o hartă precisă, pentru a-i indica şefului militar tot ce au aflat, şi el o arată oamenilor săi" (III, 4). Cînd are loc invazia spaniolă, Moctezuma nu omite niciodată să trimită spioni în tabăra adversă, şi este perfect la curent cu evenimentele : află astfel de sosirea primei expediţii cînd spaniolii nici nu

ştiau încă de existenţa ei ; transmite instrucţiuni guvernatorilor locali : „Le-a ordonat (...) : «Faceţi în aşa fel încît coasta să fie supravegheată în tot locul (...), oriunde ar putea debarca străinii»" (*Codex Florentin*, de acum înainte prescurtat CF, XII, 3). Tot aşa şi mai tîrziu, cînd Cortés se află la Mexico, Moctezuma este informat imediat despre sosirea lui Narvaez, despre care oaspetele său nu ştie nimic. „Erau mereu la curent cu ceea ce se petrecea, prin mijlocirea vorbei, a picturii sau a memorialelor. Dispuneau în acest scop de oameni foarte sprinteni care, plecînd şi venind, mergînd încoace şi încolo, serveau drept curieri, şi fuseseră antrenaţi încă din copilărie să alerge şi să aibă suflu pentru a fi în stare să urce o coastă abruptă în fugă fără a obosi" (Acosta, VI, 10). Spre deosebire de tarascanii din Michoacan, aztecii îşi desenează hărţile şi mesajele pe hîrtie şi astfel le pot transmite la distanţă.

Dar succesele constante în culegerea informaţiilor nu se desfăşoară la egalitate, cum ne-am fi putut închipui, cu controlul comunicării interumane. În cursul primei faze a cuceririi, cînd spaniolii sînt încă aproape de coastă, mesajul de căpătîi trimis de Moctezuma este că nu doreşte nici un schimb de mesaje ! Primirea informaţiilor funcţionează bine, dar asta nu-l bucură, din contra ; iată cum este zugrăvit în povestirile aztecilor : „Moctezuma a plecat capul, şi, fără o vorbă, cu mîna la gură, a rămas un lung răstimp nemişcat, ca [şi cum ar fi fost] mort, sau mut, căci nu a fost în stare să scoată vreo vorbă, nici să răspundă" (Duran , III, 69). „Cînd l-a auzit, Moctezuma a înclinat capul ; stătea cu capul plecat (...) Nu a vorbit pe loc, ci a tăcut îndelung, cuprins de mîhnire, ca şi cum ar fi fost alături de el însuşi"[1] (CF, XII, 13). Moctezuma nu este pur şi simplu speriat de conţinutul acestor povestiri ; el pare literalmente incapabil de a comunica, iar textul pune în mod semnificativ în paralel „mut" şi „mort". Această paralizie nu numai că atenuează culegerea informaţiilor ; ea simbolizează deja înfrîngerea, din moment ce suveranul aztec este înainte de toate stăpînul vorbirii – act social prin excelenţă – şi renunţarea la limbaj echivalează cu mărturisirea unui eşec.

În ce-l priveşte pe Moctezuma, teama de informaţia primită se asociază într-un mod cu totul coerent cu teama de informaţiile cerute

1. Semnalez aici o trăsătură de stil specifică textelor nahuati : o expresie este adesea urmată de una sau mai multe, toate sinonime. Procedeul paralelismului este destul de obişnuit ; în plus Sahagun, preocupat de capacităţile expresive ale limbajului, le ceruse informatorilor săi să-i furnizeze de fiecare dată toate expresiile posibile pentru un acelaşi lucru.

de ceilalți, mai ales cînd ele se referă la propria-i persoană. „Zilnic numeroși mesageri veneau și plecau, raportîndu-i regelui Moctezuma tot ce se întîmpla , spunîndu-i cum spaniolii puneau o mulțime de întrebări despre el, interesîndu-se de persoana sa, de deprinderile sale, de casa sa. Din acest motiv, el era foarte înspăimîntat, ezitant în ce privește soluția de urmat, să fugă, să se ascundă, sau să aștepte ; căci se temea de relele cele mai mari și de cele mai mari insulte pentru el și pentru întregul său regat" (Tovar, p.75). „Iar cînd Moctezuma a aflat că se cereau cu insistență informații despre el și că era căutat, că zeii voiau să li se înfățișeze de urgență, i s-a strîns inima de îngrijorare și de spaimă" (CF, XII, 13). După Duran, prima reacție a lui Moctezuma a fost dorința de a se ascunde în adîncul unei peșteri. După cuceritori, primele mesaje ale lui Moctezuma afirmă că el ar fi fost gata să le ofere orice din regatul său, cu o singură condiție : spaniolii să renunțe la dorința de a veni să-l vadă.

Refuzul lui Moctezuma nu este un act personal. Chiar prima lege enunțată de strămoșul său Moctezuma I spune : „Regii nu trebuie să apară niciodată în public, decît în ocazii excepționale" (Duran, III, 26), iar Moctezuma al II-lea o respectă cu scrupulozitate, interzicîndu-le supușilor săi în plus, să-l privească atunci cînd era obligat să se arate în public. „Dacă un om de rînd îndrăznea să ridice ochii și să-l privească, Moctezuma ordona să fie ucis". Duran, care relatează acest fapt, se plînge că, din această cauză suferă munca sa de istoric. „L-am întrebat odată pe un indian despre trăsăturile feței lui Moctezuma și despre statura sa și aspectul său general, și iată ce răspuns am primit : «Părinte, nu te voi minți, și nici nu-ți voi vorbi despre lucruri pe care nu le cunosc. Nu i-am văzut chipul niciodată»" (III, 53). Nu este surprinzător să găsim această lege enunțată în fruntea regulilor privind diferențierea ierarhică a societății : în ambele cazuri este exclusă pertinența individului în fața regulamentului social. Trupul regelui este individual ; dar funcția regelui, mai mult ca oricare alta, constituie un pur efect social ; trupul trebuie deci ascuns privirilor. Lăsîndu-se privit, Moctezuma și-ar contrazice propriile valori în aceeași măsură în care o face încetînd să vorbească : își părăsește sfera de acțiune, care este schimbul social, și devine un individ vulnerabil.

Faptul că Moctezuma primește informațiile, dar îi pedepsește pe cei care i le aduc, și astfel eșuează în planul raporturilor umane, este la fel de semnificativ. Cînd un om se întoarce de pe coastă pentru a-i descrie ce a văzut, îi mulțumește, dar le ordonă gărzilor sale să-l arunce în închisoare și să-l păzească cu strășnicie. Magicienii se

străduie să aibă vise profetice şi să interpreteze previziunile supranaturale. „Cînd Moctezuma şi-a dat seama că visele nu-i erau favorabile, şi că ele confirmau prevestirile anterioare, a ordonat, cuprins de o furie şi o turbare demonice, ca acei bătrîni şi bătrîne să fie aruncaţi pe veci în închisoare. Urma să li se dea doar mici cantităţi de hrană, pînă ce aveau să moară de foame. Preoţii din temple (...) au căzut toţi de acord să nu-i mai spună nimic lui Moctezuma, căci se temeau să nu aibă soarta celorlalţi bătrîni" (III, 68). Dar iată că, nu după mult timp, ei dispar din închisoare ; Moctezuma hotărăşte atunci să-i pedepsească în mod exemplar : „A ordonat paznicilor să meargă în oraşele vrăjitorilor ; să le radă casele de pe faţa pămîntului, să le ucidă soţiile şi copiii, şi să sape pe locul unde fuseseră casele pînă ce vor fi dat de apă. În plus, trebuiau să distrugă sau să le confişte bunurile ; şi dacă vreodată mai era văzut vreun vrăjitor în templu, trebuia lapidat, iar trupul său aruncat pradă animalelor sălbatice" (*ibid.*). E de la sine înţeles că, în aceste condiţii, voluntarii doritori să-l informeze asupra comportamentului spaniolilor, sau să-l interpreteze, devin mai degrabă rari.

Chiar atunci cînd o informaţie ajunge pînă la Moctezuma, interpretarea sa, necesară, se face în cadrul comunicării cu lumea, nu cu oamenii ; asupra comportamentului în aceste probleme pur omeneşti le cere sfatul zeilor (dintotdeauna fusese aşa, cum se spune în istoriile indigene ale poporului aztec). „Se pare că Moctezuma, ca urmare a marii devoţiuni pe care o avea pentru idolii săi Tezcatlipoca şi Huitzilopochtli (unul era zeul războiului, celălalt zeul infernului) le sacrifica zilnic copii de o vîrstă fragedă pentru a dobîndi inspiraţia cu privire la cum trebuia să se acţioneze împotriva noastră" (Bernal Diaz, 41). „Cînd Moctezuma a aflat ce se petrecuse, a fost cuprins de iritare şi de o mare durere. A sacrificat lui Huitzilopochtli, zeul războiului, cîţiva indieni pentru a obţine o revelaţie cu privire la ce avea să se întîmple cu călătoria noastră la Mexico şi pentru a se lumina în privinţa intrării noastre în oraş" (*id.*, 83).

Stă deci în firea lucrurilor ca, atunci cînd diriguitorii ţării doresc să înţeleagă prezentul, să se adreseze nu cunoscătorilor de oameni, ci celor care practică schimbul cu zeii, maeştrii-interpreţi. Tot aşa şi la Tlaxcala. „După ce a ascultat foarte indispus mesajul, au căzut de acord să-i cheme pe toţi ghicitorii : pe toţi papii şi prezicătorii, un fel de vrăjitori pe care ei îi numesc *tacalnagual*. Li s-a recomandat să afle, prin profeţii, vrăji şi invocaţii cine eram noi şi dacă puteam fi învinşi prin ostilităţi de zi şi de noapte" (Bernal Diaz, 66). Dar la Mexico se obţine exact aceeaşi reacţie : „Regele a convocat curtea la

un consiliu, a expus trista veste, întrebînd ce mijloace s-ar putea folosi pentru a-i alunga din ţara lor pe acei zei blestemaţi care veneau să-i distrugă, şi, dezbătînd îndelung chestiunea, cum se cuvenea într-o situaţie atît de gravă, s-a luat decizia să fie chemaţi toţi vrăjitorii şi înţelepţii necromanţi care făcuseră pact cu diavolul, ca ei să dea primul asalt, suscitînd prin arta lor viziuni îngrozitoare care, prin teroare, să-i constrîngă pe acei oameni să se întoarcă în ţara lor" (Tovar, p. 75).

Cînd duşmanii săi erau tlaxcaltecii, tarascanii, huastecii, Moctezuma ştia cum să se informeze despre duşmanii săi. Dar în acest caz avea loc un schimb de informaţii perfect pus la punct. Identitatea spaniolilor este atît de diferită, comportamentul lor atît de imprevizibil, încît întreg sistemul comunicării este zdruncinat, şi aztecii nu mai reuşesc nici acolo unde înainte erau de neîntrecut : în culegerea de informaţii. Dacă indienii ar fi ştiut, scrie Bernal Diaz de nenumărate ori, cît de puţin numeroşi eram în acele momente, cît de slăbiţi, cît de epuizaţi... Toate acţiunile spaniolilor îi iau pe indieni prin surprindere, ca şi cum aceştia din urmă ar fi purtat un război obişnuit, iar spaniolii îi hărţuiau printr-o mişcare de guerilă.

Găsim o confirmare globală a atitudinii indienilor faţă cu spaniolii în chiar construcţia povestirilor indigene despre cucerire. Acestea încep invariabil prin enumerarea prevestirilor anunţînd venirea spaniolilor. Moctezuma este, pare-se, bombardat cu mesaje care, în plus, prezic toate victoria noilor veniţi. „În acele timpuri, idolul Quetzalcoatl, zeul cholultecilor, a anunţat venirea unor străini pentru a pune stăpînire pe imperiu. Tot aşa şi regele din Texcoco [Nezahualpilli], care încheiase un pact cu diavolul, a venit o dată să-l viziteze pe Moctezuma la o oră nepotrivită şi l-a asigurat că zeii îi spuseseră că mari încercări şi mari suferinţe se pregăteau pentru el şi tot regatul său ; o mulţime de vrăjitori şi magicieni susţineau acelaşi lucru" (Tovar, p. 69). Dispunem de indicaţii asemănătoare nu numai despre aztecii din Mexicul de centru, ci şi despre populaţiile tainos din Caraibe „descoperite" de Colon, despre tarascanii din Michoacan, populaţiile maya din Yucatan şi Guatemala, incaşii din Peru, etc. Un profet maya, Ah Xupan Nauat, ar fi prezis încă din secolul al XI-lea, că invazia Yucatanului urma să înceapă în 1527. Luate laolaltă, aceste povestiri, provenind de la populaţii foarte îndepărtate unele de altele, frapează prin uniformitatea lor : sosirea spaniolilor este *totdeauna* precedată de prevestiri, victoria lor este *totdeauna* anunţată ca sigură. Mai mult chiar : în mod ciudat, aceste prevestiri se aseamănă unele cu altele de la un capăt la altul al

continentului american. De fiecare dată este vorba de o cometă, un fulger, un incendiu, oameni cu două capete, persoane vorbind în stare de comă, etc.

Chiar dacă nu am dori să excludem *a priori* realitatea acestor prevestiri, un atît de mare număr de coincidențe ar avea de ce să ne pună pe gînduri. Totul conduce la deducția că prevestirile au fost inventate ulterior ; dar de ce ? Astfel ne dăm seama că această modalitate de a trăi evenimentul este într-un total acord cu normele comunicării, așa cum este ea practicată de către indieni. În loc să percepă faptul ca pe o întîlnire pur umană – sosirea unor oameni avizi de aur, dar și de putere – dar, adevărat, inedită, indienii o integrează într-o rețea de relații naturale, sociale și supranaturale, în care evenimentul își pierde, dintr-o dată, singularitatea : este cumva domesticit, absorbit într-o înlănțuire de credințe deja existentă. Aztecii percep cucerirea – adică înfrîngerea – și în același timp o depășesc mintal, înscriind-o într-o istorie concepută după exigențele lor (nu sînt singurii care acționează astfel) : prezentul devine inteligibil, și în același timp mai puțin inadmisibil, din clipa în care îl putem întrezări anunțat deja în trecut. Iar remediul este atît de bine adecvat situației, încît, auzind povestirea, toți cred a-și aminti că prevestirile apăruseră într-adevăr înaintea cuceririi. Dar, pînă atunci, aceste profeții exercită un efect paralizant asupra indienilor care le cunosc, și diminuează cu atît mai mult rezistența lor ; știm de exemplu că Monteja va fi deosebit de bine primit în regiunile Yucatanului, de unde provin profețiile din *Chilam Balam*.

Acest comportament contrastează cu cel al lui Cortés, dar nu și cu cel al tuturor spaniolilor ; am întîlnit deja un exemplu spaniol de concepție asupra comunicării uluitor de asemănătoare : cea a lui Colon. Ca și Moctezuma, Colon culegea atent informațiile despre lucruri, dar eșua în comunicarea cu oamenii. Și mai remarcabil încă, este faptul că, întorcîndu-se după excepționala sa descoperire, Colon se grăbea să scrie *Chilam Balam* : nu și-a găsit liniștea pînă nu a produs o *Carte a profețiilor*, culegere de formule extrase din Cărțile Sfinte (sau atribuite lor), presupuse preziceri ale aventurii sale, cît și ale consecințelor acesteia. Prin structurile sale mentale, care-l leagă de concepția medievală asupra cunoașterii, Colon este mai apropiat de cei pe care-i descoperă, decît de unii dintre însoțitorii săi : cît de șocat ar fi fost să i se spună așa ceva ! De altfel nu este singurul. Machiavelli, teoretician al lumii ce avea să vină, scrie ceva mai tîrziu în *Discursurile* sale : „Exemple vechi și moderne dovedesc de asemenea că marile evenimente nu se produc niciodată, în nici o țară

sau oraş, fără a fi fost anunţate prin prevestiri, revelaţii, minuni sau alte semne cereşti" (I, 56). Un Las Casas consacră un întreg capitol din *Istoria Indiilor* următoarei teme :" Unde se vede cum Providenţa divină nu îngăduie niciodată ca evenimente importante, spre binele lumii, sau spre osînda ei, să aibă loc fără a fi fost mai întîi anunţate şi prevestite de către sfinţi sau alte persoane, fie ei chiar necredincioşi sau oameni răi, cîteodată chiar de demoni" (I, 10). Mai bine profeţii venind de la demoni, decît nici un fel de profeţii ! La finele secolului, iezuitul José de Acosta este mai prudent, dar dovedeşte exact aceeaşi structură mentală : „Pare foarte înţelept să credem că trebuie să existe o referire în Scriptură cu privire la o chestiune aşa de importantă [ca descoperirea Americii]" (I, 15).

Această modalitate specială de a practica comunicarea (neglijînd dimensiunea interumană, privilegiind contactul cu lumea) este prin urmare responsabilă de imaginea deformată pe care o vor avea indienii despre spanioli, de-a lungul primelor contacte, şi în special de ideea că aceştia sînt zei ; ideea are, şi ea, un efect paralizant. Faptul pare a fi foarte rar în istoria cuceririlor şi a colonizărilor (îl regăsim în Melanezia şi a provocat tristul destin al căpitanului Cook) ; nu se poate explica decît printr-o incapacitate de a percepe identitatea umană a celorlalţi, adică de a-i recunoaşte în acelaşi timp ca egali şi diferiţi.

Prima reacţie spontană faţă de un individ este de a-l imagina ca inferior, din moment ce este diferit de noi : nici măcar nu este om, sau dacă da, este un barbar inferior ; dacă nu ne vorbeşte limba, înseamnă că nu vorbeşte nici una, cum credea Colon. Aşa se face că sclavii din Europa îl numesc pe vecinul lor german *nemec*, mutul ; maya din Yucatan îi numesc pe invadatorii tolteci, *nunoh*, muţii, iar mayaşii cacşikeli le spun mayaşilor Mam „gîngavi" sau „muţi". Aztecii înşişi le spun oamenilor de la sud de Vera Cruz *nonoualca*, muţii, şi celor care nu vorbesc nahuatl, *tenime*, barbari, sau *popoloca*, sălbatici ; ei împărtăşesc dispreţul tuturor popoarelor pentru vecinii lor, considerînd că cei mai îndepărtaţi din punct de vedere cultural sau geografic nu sînt nici măcar buni de sacrificat şi consumat (sacrificatul trebuie să fie în acelaşi timp străin şi stimabil, adică, în realitate, apropiat. „Zeului nostru nu-i place carnea acestor popoare barbare. Pentru el ei reprezintă pîinea rea, tare, insipidă, pentru că vorbesc o limbă străină, pentru că sînt nişte barbari" (Duran, III, 28).

Pentru Moctezuma, diferenţele dintre azteci, tlaxcalteci şi chichimeci există, desigur ; dar ele sînt imediat absorbite în ierarhia interioară a lumii aztece ; *ceilalţi* sînt cei pe care-i subordonezi,

printre care recrutezi – sau nu – victimele sacrificiilor. Dar, chiar în cazurile cele mai extreme, nu există sentimentul înstrăinării absolute : despre totonaci, de pildă, aztecii spun concomitent că vorbesc o limbă barbară şi că duc o viaţă civilizată (CF, X, 29), adică : una care le poate părea astfel aztecilor.

Or, stranietatea spaniolilor este mult mai radicală. Primii martori ai sosirii lor se grăbesc să-i relateze lui Moctezuma impresiile lor : „Trebuie să-i spunem ce-am văzut, şi ce-am văzut este înspăimîntător : nu s-a mai văzut vreodată ceva asemănător" (CF, XII, 6). Nereuşind să-i integreze în categoria totonacilor – purtătorii unei alterităţi deloc radicale –, aztecii renunţă, faţă cu spaniolii, la sistemul lor de alterităţi umane, şi se văd obligaţi să recurgă la singurul dispozitiv rămas accesibil : schimbul cu zeii. Şi prin aceasta îi putem compara cu Colon, şi totuşi apare şi o diferenţă esenţială : ca şi ei, Colon nu reuşeşte cu uşurinţă să-l vadă pe celălalt ca uman şi, în acelaşi timp diferit ; ci îl tratează din capul locului ca pe un animal. De altfel, eroarea indienilor nu va dura mult ; suficient, totuşi, ca să piardă lupta, iar America să fie supusă Europei. Cum se spune într-un alt context în *Cartea lui Chilam Balam* : „Cei care nu vor putea înţelege, vor muri ; cei care vor înţelege, vor trăi" (9).

Să analizăm acum, lăsînd deoparte receptarea, *producerea* discursurilor şi a simbolurilor, aşa cum este ea practicată în societăţile indiene din perioada cuceririi. Nu este nevoie să ne întoarcem pînă la cartea sfîntă *Popol Vuh*, care situează vorbirea la originea lumii, pentru a afla că practicile verbale sînt la mare stimă : nimic n-ar fi mai fals decît să ni-i imaginăm pe azteci indiferenţi la această activitate. Ca multe alte popoare, aztecii interpretează propriul lor nume ca referindu-se, în contrast cu alte triburi, la excelenţa lor lingvistică : „Indienii din această Nouă Spanie provin, după cum relatează în general istoriile lor, din două popoare diferite : ele îl numesc pe primul cu numele de Nahuatlaca, adică „oameni care vorbesc şi se exprimă clar", spre deosebire de cel de-al doilea popor, pe atunci foarte sălbatic şi barbar, neocupîndu-se decît cu vînătoarea, şi căruia i-au dat numele de chichimeci, ceea ce înseamnă „oameni care se duc la vînătoare şi care trăiesc din această ocupaţie primitivă şi sălbatică" (Tovar, p. 9).

Să înveţi să vorbeşti bine face parte din educaţia primită în familie ; este chiar primul lucru la care se gîndesc părinţii : „Vegheam cu multă grijă ca el [fiul lor] să ştie să converseze cum trebuie cu ceilalţi, în aşa fel încît conversaţia să fie convenabilă" (CF, VIII, 20, p. 71) ; iar un vechi precept, adresat de părinţi copiilor spune : „Să

nu dai un exemplu rău, să nu vorbeşti fără reţinere, să nu întrerupi discursul altuia. Dacă cineva vorbeşte prost sau neclar, ai grijă să nu faci la fel ; dacă nu este treaba ta să vorbeşti, rămîi tăcut" (Olmos în Zorita, 9). Cînd li se adresează fiilor lor, taţii nu uită să le spună : „Trebuie să vorbeşti foarte rar, foarte aşezat ; nu trebuie să vorbeşti precipitat, nici gîfîitor, nici în falset, ca să nu se spună că eşti văicăreţ, bombănitor, guraliv. La fel, nu trebuie să urli, căci altminteri vei fi luat de imbecil, neruşinat, bădăran, cu adevărat un bădăran (...). Şi trebuie să-ţi îngrijeşti, să-ţi îndulceşti vorbele, vocea" (CF, VI, 22).

Faptul că se acordă o asemenea atenţie la ceea ce retoricile latine numeau *actio* sau *pronuntiatio* lasă să se presupună că celelalte aspecte ale vorbirii nu le sînt indiferente ; şi ştim că această educaţie nu este lăsată numai în seama părinţilor, ci este împărtăşită în şcoli speciale. În statul aztec există două tipuri de şcoli, cele care pregătesc pentru meseria de războinic, şi cele care îi şcolesc pe preoţi, judecători şi pe demnitarii regali ; în acestea din urmă, numite *calmecac*, se acordă o atenţie specială verbului : „Băieţii erau învăţaţi cu grijă să vorbească bine. Cei care nu vorbeau bine, care nu salutau bine, erau înţepaţi cu spini de maguey.(...) Erau învăţaţi acele cîntecele, numite cîntece divine, care erau scrise în cărţi. Şi, în plus, învăţau socoteala zilelor, cartea viselor şi cartea anilor". (CF, III, Apendice, 8). *Calmecac* este o adevărată şcoală de interpretare şi de vorbire, de retorică şi de hermeneutică. Se iau deci toate precauţiile ca elevii să devină meşteri în ale vorbirii şi interpreţi pricepuţi.

Cum spune un alt cronicar (Juan Bautista Pomar în *Relatare din Texcoco*), ei învăţau în acelaşi timp „să vorbească şi să guverneze bine". În civilizaţia aztecă – ca în multe altele – înalţii demnitari regali sînt aleşi în mare parte în funcţie de calităţile elocinţei lor. Sahagun relatează că „printre mexicani, retorii docţi, virtuoşi şi valoroşi se aflau la mare cinste" (VI, „Prolog", 2), şi aminteşte cu această ocazie : „Regii erau totdeauna însoţiţi de oratori destoinici în a vorbi şi a răspunde atît cît era necesar. Se foloseau de ei imediat după ce erau aleşi" (VI, 12, 8). La vechii mayaşi, lucrurile merg şi mai departe : viitorii şefi trebuie aleşi cu ajutorul unei proceduri care aminteşte de proba cu enigme : trebuie să ştie să interpreteze anumite expresii figurate, numite „limbajul lui Zuyma". Puterea pretinde înţelepciune, care este atestată prin ştiinţa interpretării : „Acestea sînt lucrurile ce trebuie înţelese pentru a deveni şeful unui sat, ca să fii condus în faţa suveranului, şefului superior. Acestea sînt cuvintele. Dacă şefii satelor nu le cunosc, atunci nefastă este steaua care împodobeşte noaptea" (*Chilam Balam*, 9). Cînd candidaţii nu

reușesc la această probă, sînt pedepsiți sever. „Șefii satelor vor fi făcuți prizonieri pentru că nu vor fi știut să înțeleagă. (...) Vor fi spînzurați, li se va tăia vîrful limbii, li se vor scoate ochii" (*Ibid.*). Asemenea victimelor sfinxului, viitorii șefi se găsesc în fața dilemei : a interpreta sau a muri (spre deosebire, totuși, de personajele din *O mie și una de nopți*, a căror lege este mai degrabă : „Povestește sau mori !". Dar fără îndoială că există civilizații narative și civilizații interpretative) ; și se spune că, odată ales, șeful este însemnat înscriindu-i-se pictograme pe trup : pe gîtlej, picior, mînă.

Asocierea puterii cu stăpînirea limbajului este marcată cu claritate la azteci. Șeful statului însuși este numit *tlatoani*, ceea ce înseamnă, în traducere literală, „cel care posedă vorbirea" (oarecum ca și în cazul „dictatorului", pentru noi), iar perifraza care-l desemnează pe înțelept este „posesorul cernelii roșii și a cernelii negre", adică cel care știe să picteze și să interpreteze manuscrisele pictografice. Cronicile indigene îl descriu pe Moctezuma ca pe „un retor și un orator înnăscut. Cînd vorbea, îi atrăgea pe ceilalți prin frazele sale rafinate și îi seducea prin raționamentele sale profunde : toți erau copleșiți și satisfăcuți de conversația sa tihnită" (Duran, III, 54). În Yucatan, profeții-interpreți se bucură de cea mai înaltă stimă și de cele mai mari privilegii : „Preoții aveau drept menire să-și expună și să-și propovăduiască știința, să indice calamitățile și mijloacele de a le remedia, să predice la sărbători, să celebreze sacrificiile și să administreze tainele. *Chilanes* [profeții] trebuiau să le ofere tuturor celor din localitate răspunsurile demonului, iar stima de care se bucurau era atît de mare, încît nu umblau decît purtați în litiere" (Landa, 27).

Chiar și după cucerire, spaniolii nu se pot împiedica să nu aprecieze elocința indiană. Cincisprezece ani după sfîrșitul imperiului aztec, Vasco de Quiroga povestea : „Fiecare dintre ei ne-a încîntat rînd pe rînd cu atîta elocință ca și cum ar fi studiat arta retorică toată viața" (p. 316). Sebastian Ramirez de Fuenleal, președintele celei de-a doua *audiencia* (tribunal, dar și sursă a întregii puteri legale), al cărei membru este Vasco de Quiroga, simte o plăcere atît de mare în a-i asculta pe indieni vorbind, încît uită de neplăcerea provocată de autorul spuselor : „Cu zece zile în urmă, șefii din Michoacan și fiii lui Cazonci [regele local] au venit să depună o plîngere Majestății Voastre. Au rostit un discurs atît de bine ordonat, încît era o plăcere să auzi traducerea pe care ne-au făcut-o interpreții".

Spaniolii din acele vremuri erau și ei fascinați de limbaj. Dar numai faptul că, și unii și alții, acordau atenție producerii verbale, nu înseamnă că, într-un caz și în celălalt, aceleași aspecte ale vorbirii

sînt valorizate. Vorbirea privilegiată la azteci este vorbirea rituală, adică reglementată în formele şi funcţiile sale, vorbirea memorizată şi deci totdeauna citată. Forma cea mai frapantă a vorbirii rituale este reprezentată de *huehuetlatolli*, discursurile învăţate pe de rost, cu o lungime variabilă, care acoperă o multitudine de teme şi corespund unei întregi serii de circumstanţe sociale : rugăciuni, ceremonii de curte, diverse rituri marcînd evenimentele lumeşti (naştere, pubertate, căsătorie, moarte), plecări, întîlniri, etc. Sînt întotdeauna formulate într-un limbaj îngrijit şi sînt considerate ca provenind din timpuri imemoriale, de unde şi arhaismul lor stilistic. Funcţia lor este cea a oricărei vorbiri într-o societate fără scriere : materializează memoria socială, adică ansamblul legilor, normelor şi valorilor care trebuie să se transmită de la o generaţie la alta pentru a asigura însăşi identitatea colectivităţii ; aşa se explică şi importanţa excepţională acordată educaţiei publice, spre deosebire de ce se întîmpla în societăţile cărţii, unde înţelepciunea la care poţi accede prin tine însuţi echilibrează valorile transmise de către instituţia colectivă.

În aceste circumstanţe, absenţa scrierii este un element important, poate chiar cel mai important. Desenele stilizate, pictogramele folosite de azteci nu reprezintă un grad inferior al scrierii : ele notează experienţa nu şi limbajul. Scrierea europenilor le este indienilor atît de puţin familiară, încît provoacă reacţii pe care tradiţia literară se va grăbi să le exploateze : este descris episodul savuros cu indianul care duce un fruct şi un mesaj scris, unde amănuntul cu fructul se află menţionat ; indianul mănîncă fructul pe drum şi rămîne descumpănit văzîndu-se demascat de destinatarul scrisorii. „Aşa că zvonurile răspîndite pe insulă cum că foile vorbeau la un semn al spaniolilor îi determină pe insulari să respecte ceea ce li se încredinţează" (Pedro Martyr, II, 8). Desenele din codice reţin numai marile repere ale istoriei, care, ca atare, rămîn ininteligibile ; numai discursul ritual care le însoţeşte le poate face comprehensibile : pentru că, astăzi, în lipsa oricărui comentariu din vechime, anumite desene rămîn opace.

Un alt fapt pare să ilustreze că absenţa scriiturii este revelatoare pentru comportamentul simbolic în general, şi în acelaşi timp pentru capacitatea de a-l percepe pe celălalt. Cele trei mari civilizaţii amerindiene întîlnite de spanioli nu se situează exact la acelaşi nivel al evoluţiei scriiturii. Incaşilor le este cu desăvîrşire necunoscută (ei folosesc un fel de sistem mnemotehnic cu cordeluţe, de altfel foarte elaborat) ; aztecii au pictogramele ; populaţiile maya posedă rudimentele scrierii fonetice. Or, observăm o gradaţie echivalentă în

intensitatea convingerii cum că spaniolii ar fi zei. Incaşii cred cu fermitate în natura lor divină. Aztecii, numai într-o ultimă etapă. Mayaşii îşi pun întrebarea pentru a-i da numaidecît un răspuns negativ ; mai curînd decît „zei", ei le spun spaniolilor „străini", sau încă „mîncătorii de *anones*", fruct pe care ei nu se înjosesc să-l consume, sau „bărboşii", sau, la rigoare, „puternicii" ; dar niciodată „zeii". Dacă este adevărat că au avut un moment de ezitare în această privinţă (ca în *Analele cakşichelilor*, adică în Guatemala, nu şi în Yucatan), vedem de asemenea că a fost depăşit foarte repede şi că viziunea despre spanioli rămîne fundamental umană. Lucrul este cu atît mai remarcabil cu cît numai cîţiva preoţi sau nobili sînt iniţiaţi în scriitura maya ; dar nu folosirea efectivă a scrierii contează, scrierea ca unealtă, ci scrierea ca indiciu al evoluţiei structurilor mentale. Trebuie totuşi adăugată aici şi o altă explicaţie (doar dacă nu cumva este, pe căi secrete, aceeaşi) : populaţia maya este de asemenea singurul din cele trei grupuri care a suportat deja o invazie străină (cea a mexicanilor) ; ei ştiu ce înseamnă o civilizaţie diferită şi în acelaşi timp superioară ; şi cronicile lor se mulţumesc adesea să-i înscrie pe spanioli în rubrica care era rezervată invadatorilor tolteci.

Ceea ce contează aici este că scrierea, absentă, nu-şi poate asuma acest rol de suport al memoriei, şi că el revine vorbirii. De aceea *huehuetlatolli* au o asemenea importanţă, şi tot de aceea, chiar în afara genurilor fixe, la lectura răspunsurilor date de informatorii lui Sahagun, de exemplu, înţelegem că ele exprimă o cunoaştere ştiută pe de rost, lipsită de variaţii individuale. Chiar dacă considerăm că aceşti informatori, fără îndoială bătrîni, exagerează rolul discursurilor rituale în detrimentul vorbirii improvizate, nu putem să nu fim impresionaţi de numărul şi lungimea acestor discursuri, şi deci de ponderea pe care o ocupă ritualul în sînul vieţii verbale a colectivităţii.

Trăsătura esenţială a acestor discursuri este deci provenienţa lor din trecut : ca şi interpretarea, producerea este dominată de trecut, mai curînd decît de prezent ; chiar termenul *huehuetlatolli* înseamnă „vorbirea celor vechi". Aceste spuse, arată un bătrîn, „v-au fost lăsate, vă sînt încredinţate de bărbaţii şi femeile de demult, au fost înfăşurate cu grijă, înmagazinate în măruntaiele voastre, în gîtlejurile voastre" (CF, VI 35). Lucru confirmat şi de alţi cronicari : „Pentru a păstra aceste discursuri cu aceleaşi cuvinte folosite de oratorii şi poeţii lor, se făceau zilnic exerciţii în şcolile unde învăţau tinerii din familiile nobile care urmau să le devină succesori, şi, cu ajutorul continuei repetiţii, ei şi le întipăreau în memorie fără a schimba nici măcar un singur cuvînt", scrie Tovar („Scrisoare către Acosta").

În mod mai general, referința la trecut este esențială pentru mentalitatea aztecă a epocii. Găsim o ilustrare emoționantă a acesteia într-un document excepțional, intitulat *Dialoguri și Doctrină creștină* și care datează din 1524, adică la numai trei ani după cucerire. Primii doisprezece franciscani au sosit în Mexic și și-au început munca de conversiune. Dar, într-o zi, la Mexico, un om se ridică și protestează : desigur că nu e în stare să răspundă argumentelor teologice ale creștinilor ; dar și mexicanii își au specialiștii lor în problemele divine, și aceștia ar putea să le țină piept franciscanilor, și să le explice de ce zeii aztecilor nu sînt inferiori zeului spaniolilor. Franciscanii acceptă provocarea și Cortés însuși dă ordinul de organizare a întîlnirii. Alte dezbateri de același gen au loc, fără îndoială, în acești primi ani de după cucerire ; astăzi dispunem de o povestire aztecă, culeasă de Sahagun, care se vrea o dare de seamă a întîlnirii de la Mexico din 1524, dar care, în realitate, trebuie să fie o reprezentare literară și generalizată a acestui tip de dezbateri. Ansamblul dezbaterii este situat în cadrul ideologiei creștine, dar valoarea sa de mărturie rămîne apreciabilă.

Or, care va fi argumentul inițial al cucernicilor azteci ? Religia noastră, vor spune ei, este veche ; strămoșii noștri o acceptaseră deja ; nu există deci nici un motiv să o înlăturăm. „Este o vorbire nouă, cea pe care o practicați, sîntem tulburați, sîntem contrariați. Căci părinții noștri, cei care au fost, cei care au trăit pe acest pămînt, nu aveau obiceiul să vorbească astfel" (7, 950-6). „Era doctrina strămoșilor noștri, trăim prin voia zeilor, ei ne-au cucerit, ei ne-au meritat" (7, 970-2). „Și noi să distrugem acum regulile de viață din vechime ?" (7, 1016-8). Călugării franciscani nu s-au lăsat convinși de aceste argumente. În felul ei, chiar povestirea de care dispunem ilustrează mai marea eficacitate a discursului creștin : acest dialog este foarte asimetric, căci nu numai că spusele evanghelizatorilor ocupă un spațiu mai mare, ci din ce în ce mai întins ; avem impresia că vocea preoților mexicani, afirmînd atașamentul față de trecut, este treptat înăbușită de abundențele discursuri ale franciscanilor.

Acest exemplu nu este izolat ; găsim o povestire aproape identică la Cortés, care relatează următoarea dezbatere improvizată : „Am folosit ocazia de a le atrage atenția cît de nebunească și vană era religia lor, din moment ce ei credeau că ea le putea oferi bunuri pe care nu știa cum să le apere, și care li se puteau lua atît de lesne. Mi-au răspuns că era religia părinților lor" (5). Și patruzeci sau cincizeci de ani mai tîrziu, Duran aude tot același răspuns : „I-am întrebat pe cîțiva bătrîni despre originea cunoașterii lor cu privire la

destinul oamenilor, şi mi-au răspuns că o moşteniseră de la cei din vechime, că de la ei o preluaseră, şi că era tot ce ştiau. (...) Ei lasă să se înţeleagă că nu au dobîndit nimic printr-o cercetare anume" (II, 2).

Din punctul nostru de vedere actual, poziţia creştinilor nu este, prin ea însăşi, „mai bună" decît cea a aztecilor, sau mai aproape de „adevăr". Într-adevăr, religia, oricare i-ar fi conţinutul, este un discurs transmis prin tradiţie, şi care are valoare în calitate de garanţie a identităţii culturale. Religia creştină nu este prin ea însăşi mai raţională decît „păgînismul" indian. Dar ar fi iluzoriu să vedem în preoţii azteci nişte antropologi ai religiei. Faptul că ei ştiu că religia nu este decît un discurs tradiţional nu-i face în nici un fel să se distanţeze faţă de ea ; dimpotrivă, tocmai din acest motiv, ei nu o pot pune în discuţie. Opinia personală, am văzut, este fără valoare în acest context, şi nu aspiră la o cunoaştere pe care individul să o fi atins prin cercetare proprie. Spaniolii încearcă să raţionalizeze alegerea religiei creştine ; din acest efort (sau, mai curînd, din eşecul său) iau naştere, în chiar această epocă, separarea credinţei de raţiune şi chiar posibilitatea de a ţine un discurs nereligios despre religie.

Supunerea prezentului la trecut rămîne deci o caracteristică semnificativă a societăţii indiene a epocii, şi-i putem observa înrîurirea în multe alte domenii decît cel religios (sau, altfel, regăsim religiosul mult dincolo de limitele în care sîntem obişnuiţi să-l încadrăm). Adesea comentatorii recenţi nu şi-au putut stăpîni admiraţia faţă de un stat care acorda o asemenea atenţie educării copiilor : bogaţii şi săracii sînt „şcolarizaţi", fie în şcoala religioasă, fie în şcoala militară. Dar este clar că nu e vorba aici de o trăsătură pe care să o admirăm izolat : educaţia publică este esenţială în orice societate în care trecutul apasă greu asupra prezentului, sau, ceea ce se reduce la acelaşi lucru, în care colectivitatea cîştigă asupra individului. Una din cele patruzprezece legi ale lui Moctezuma I consacră această preeminenţă a vechiului asupra noului şi a bătrînilor asupra celor tineri : „Preceptorii şi bătrînii îi vor certa, corecta şi pedepsi pe tineri, şi îi vor supraveghea şi dirija în exerciţiile lor curente, şi nu îi vor lăsa să trîndăvească, să-şi piardă timpul" (Duran, III, 26). Probele cu enigme la care sînt supuşi şefii mayaşilor nu pun la încercare capacitatea interpretativă în mod haotic : nu se cere un răspuns ingenios, ci răspunsul corect, adică tradiţional ; a cunoaşte răspunsul implică să dovedeşti ascendenţa corectă, din moment ce el este transmis din tată-n fiu. Cuvîntul care, în nahuatl, desemnează adevărul, *neltiliztli*, este legat de stabilitate ; şi un *huehuetlatolli* pune în

paralel aceste două întrebări : „Omul posedă el adevărul ? Există lucruri fixe şi durabile ?" (*Coleccion*, 10, 15).

În această lume întoarsă spre trecut, dominată de tradiţie, intervine cucerirea : un eveniment absolut imprevizibil, surprinzător, unic (orice ar susţine prevestirile culese posterior). Ea aduce o altă concepţie asupra timpului, care o combate pe cea a aztecilor şi a mayaşilor. Două din particularităţile calendarului indian, unde această din urmă concepţie se exprimă într-o manieră deosebit de clară, sînt pertinente aici. Mai întîi, o zi anume aparţine unui număr de cicluri mai mare decît la noi : există anul religios de 260 de zile, şi anul astronomic de 365 de zile ; anii formează şi ei cicluri, asemănătoare secolelor noastre, mai expresive însă : de douăzeci, sau de cincizeci şi doi de ani, etc. Apoi, acest calendar se bazează pe convingerea intimă că timpul se repetă. Cronologia noastră are două dimensiuni, una ciclică, cealaltă liniară. Dacă spun „miercuri douăzeci şi cinci februarie" nu indic decît locul zilei în interiorul a trei cicluri (săptămînă, lună, an) ; dar adăugînd „1981" supun ciclul derulării lineare, din moment ce socoteala anilor, în schimb, respectă o succesiune nerepetitivă, de la infinitul negativ la infinitul pozitiv. La mayaşi şi la azteci, din contra, ciclul domină în raport cu linearitatea : există o succesiune în interiorul lunii, al anului sau al „mănunchiului" de ani ; dar aceştia din urmă, mai curînd decît să fie situaţi într-o cronologie lineară, se repetă exact de la unul la altul. Există multe diferenţe în interiorul fiecărei secvenţe, dar o secvenţă este identică celilalte, şi nici una nu este situată într-un timp absolut (de unde dificultăţile pe care le întîlnim în transpunerea cronologiilor indiene într-ale noastre). Nu este o întîmplare dacă imaginea, grafică sau mentală, a timpului la azteci şi mayaşi este reprezentată de roată (pe cînd la noi ea ar fi mai curînd reprezentată de săgeată). O inscripţie (tîrzie) în *Carteo lui Chilam Balam* spune : „Treispreze grupuri de cîte douăzeci de ani şi apoi totul se reia la nesfîrşit" (22).

Cărţile vechi ale aztecilor şi mayaşilor ilustrează această concepţie asupra timpului, atît prin conţinutul lor, cît şi prin modalităţile de utilizare. Ele sînt păstrate, în fiecare ţinut în parte, de ghicitorii-profeţi şi sînt (între altele) cronici, cărţi de istorie ; în acelaşi timp, permit să se prezică viitorul ; pentru că, timpul repetîndu-se, cunoaşterea trecutului conduce la cunoaşterea viitorului ; sau, mai exact, ele sînt identice. Vedem astfel în acele *Chilam Balam* de provenienţă maya că totdeauna este important ca evenimentul să fie situat în locul său exact din sistem (cutare zi, din cutare lună, din cutare serie de douăzeci de ani), dar că referinţa la derularea liniară

lipseşte, chiar şi pentru evenimentele posterioare cuceririi ; astfel că, deşi nu există nici o îndoială în ce priveşte ziua săptămînii în care s-a produs cutare fapt, putem ezita între plus sau minus douăzeci de ani. Chiar şi specificul evenimentelor respectă principiul ciclic, din moment ce fiecare secvenţă conţine aceleaşi întîmplări ; cele care ocupă locuri identice în secvenţe diferite au tendinţa de a se confunda. Astfel, în aceste cărţi, invazia tolteacă a dobîndit categoric trăsăturile cuceririi spaniole ; dar şi reciproca este adevărată, aşa încît ne dăm lesne seama că este vorba de invazie, dar că nu putem fi siguri dacă e vorba de una sau de cealaltă, deşi le despart secole.

Nu numai secvenţele trecutului se aseamănă, ci şi cele ale viitorului. De aceea evenimentele sînt relatate cînd la trecut, ca în cronici, cînd la viitor, sub formă de profeţii : odată mai mult, este unul şi acelaşi lucru. Profeţia este înrădăcinată în trecut, din moment ce timpul se repetă ; caracterul fast sau nefast al zilelor, lunilor, anilor, secolelor ce vor veni este stabilit prin căutarea intuitivă a unui numitor comun cu perioadele corespunzătoare din trecut. Invers, extragem astăzi din profeţii, adesea singurele care s-au păstrat, informaţii despre trecutul acestor popoare. Duran relatează că la azteci, anii fiind repartizaţi în cicluri după punctele cardinale, „anii cei mai temuţi erau cei de la nord şi cei de la vest, din cauza experienţei marilor nenorociri produse sub aceste semne" (II, 1). La mayaşi, povestirea invaziei spaniole amestecă inextricabil viitorul şi trecutul, procedînd prin prospecţiuni retrospective. „Trebuie să îndrăgim aceste vorbe cum îndrăgim pietrele preţioase. Ele se referă la viitoarea introducere a creştinismului" (*Chilam Balam*, 24). „Astfel Domnul, Tatăl nostru, trimite un semn vremurilor cînd ei vor veni, pentru că nu există nici o potrivire. Descendenţii vechilor suverani sînt dezonoraţi şi aduşi la mizerie ; am devenit creştini, iar ei ne tratează ca pe nişte animale" (*ibid.*, 11). Un copist de mai tîrziu adaugă această notă semnificativă : „În a optsprezecea zi din luna august a avut loc un uragan. L-am semnalat aici pentru a se putea vedea cîţi ani se vor scurge înainte să vină altul" (*ibid.*, 21). Vedem într-adevăr că, odată stabilit capătul seriei, distanţa care separă două uragane, toate uraganele viitoare vor putea fi prevăzute. Profeţia este memorie.

Aztecii au aceleaşi cărţi (mai puţin bine păstrate) ; în ele se consemnează, alături de delimitarea teritoriilor sau suma totală a impozitelor, evenimentele trecutului ; şi tot ele sînt consultate pentru a se afla viitorul : trecutul şi viitorul ţin de o aceeaşi carte, atîrnă de un

același specialist. Tot spre această carte se va orienta și Moctezuma pentru a afla ce vor face străinii. Mai întîi comandă un tablou care să reprezinte exact tot ce au văzut mesagerii pe malul mării. Misiunea este încredințată celui mai destoinic pictor din Mexico ; tabloul terminat, Moctezuma îl întreabă : „Frate, te rog să-mi spui adevărul despre ceea ce vreau să te întreb : știi din întîmplare ceva despre ce ai pictat aici ? Strămoșii tăi ți-au lăsat vreun desen sau descriere a acestor oameni care vor veni sau vor fi aduși în această țară ?" (Duran, III, 70). Vedem că Moctezuma nu vrea să admită că s-ar putea produce vreun eveniment în totalitate nou, că ceva necunoscut dinainte de strămoși ar putea interveni. Răspunsul pictorului este negativ, dar Moctezuma nu se oprește aici și îi consultă pe toți pictorii din regat ; tot nimic. În cele din urmă i se recomandă un bătrîn pe nume Quilaztli, care este „foarte instruit și cunoscător în toate problemele privind tradițiile și cărțile pictate". Quilaztli, care n-a auzit vorbindu-se de venirea spaniolilor, știe totuși totul despre străinii ce urmează a veni, și îi spune regelui : „Ca să crezi că ceea ce spun este adevărat, contemplă acest desen ! Mi-a fost lăsat moștenire de strămoșii mei – Și, scoțînd un desen foarte vechi, i-a arătat corabia și oamenii îmbrăcați așa cum erau pictați [în desenul cel nou]. Regele a văzut acolo și alți oameni călare pe cai și alții călare pe vulturi în zbor, toți îmbrăcați în diferite culori, cu pălărie pe cap și săbii la cingătoare" (*ibid.*).

Povestirea este în mod vizibil foarte literară ; nu este mai puțin revelatoare asupra concepției aztece despre timp și eveniment : mai puțin cea a lui Moctezuma, bineînțeles, decît cea a naratorului și a auditoriului său. Nu putem crede că există un desen, mult anterior sosirii spaniolilor, care să le reprezinte corăbiile și săbiile, veșmintele și pălăriile, bărbile și culoarea pielii (și ce să mai credem despre oamenii călare pe vulturii în zbor ?). Și aici este vorba despre o profeție fabricată *a posteriori*, de o prospecție retrospectivă. Dar faptul că se resimte nevoia fabricării unei istorii este revelatoar : un eveniment în întregime inedit nu poate exista, repetiția primează asupra diferenței.

În locul acestui timp ciclic, repetitiv, încremenit într-o secvență inalterabilă, unde totul este dinainte prezis, unde evenimentul singular nu este decît realizarea prevestirilor deja prezente dintotdeauna, în locul acestui timp dominat de sistem, vine să se impună timpul unidirecțional, timpul apoteozei și al împlinirii, așa cum îl trăiesc creștinii de atunci. De altfel, ideologia și activitatea din care se inspiră merg mînă în mînă : spaniolii văd în ușurința cuceririi o dovadă

a excelenței religiei creștine (este argumentul decisiv utilizat în cursul dezbaterilor teologice : superioritatea zeului creștinilor este dovedită de victoria spaniolilor asupra aztecilor), în timp ce, în chiar numele acestei excelențe, au întreprins cucerirea : calitatea uneia o justifică pe cealaltă, și invers. Și tot cucerirea confirmă concepția creștină asupra timpului, care nu este o neîncetată întoarcere, ci o progresie infinită spre victoria finală a spiritului creștin (concepție pe care a moștenit-o mai tîrziu comunismul).

Din acest șoc între o lume rituală și un eveniment unic rezultă incapacitatea lui Moctezuma de a produce mesaje adecvate și eficiente. Meșteri în arta vorbirii rituale, indienii reușesc cu atît mai puțin în situații de improvizație ; or exact aceasta este situația cuceririi. Educația lor verbală favorizează paradigma în detrimentul sintagmei, codul în detrimentul contextului, conformitatea la ordine mai curînd decît eficacitatea clipei, trecutul mai curînd decît prezentul. Or, invazia spaniolă creează o situație radical nouă, în întregime inedită, o situație în care arta improvizației contează mai mult decît cea a ritualului. Este destul de remarcabil, în acest context, să-l vedem pe Cortés nu numai practicînd constant arta adaptării și improvizația, dar și conștient, revendicînd-o ca pe însuși principiul comportamentului său : „Mă voi strădui întotdeauna să adaug ce mi se pare adecvat, căci regiunile pe care le descoperim zilnic sînt atît de întinse și variate, iar secretele pe care învățăm a le cunoaște prin aceste descoperiri atît de numeroase, încît noile circumstanțe impun opinii și decizii noi ; și dacă Majestății Voastre i se pare că mă contrazic în ceea ce spun acum sau în ce voi avea de spus și în ceea ce am spus deja, Excelența Voastră trebuie să știe că un fapt nou m-a făcut să adopt o părere nouă" (4). Grija față de coerență a cedat în fața celei pentru o adecvare punctuală a fiecărui gest în parte.

Într-adevăr, majoritatea comunicărilor adresate spaniolilor frapează prin ineficacitatea lor. Pentru a-i convinge să părăsească țara, Moctezuma le trimite de fiecare dată aur : dar nimic nu i-ar fi putut convinge mai bine să rămînă. Alți șefi le oferă, în același scop, femei ; or acestea devin, în mîinile spaniolilor, în același timp o justificare suplimentară a cuceririi și, vom vedea, una din armele cele mai periculoase care există, în același timp ofensivă și defensivă. Pentru a-i descuraja pe intruși, războinicii azteci îi anunță că vor fi toți sacrificați și mîncați de ei sau de animalele sălbatice ; și cînd, odată, îi iau prizonieri, fac în așa fel încît să-i sacrifice în văzul soldaților lui Cortés : sfîrșitul este exact așa cum îl preziseseră ei : „Cărnurile erau asezonate cu *chilmole* și servite la masa lor.

Nenorociții noștri tovarăși au fost sacrificați toți în acest fel. Li se mîncau brațele și picioarele, în timp ce inimile și sîngele erau oferite idolilor, iar carcasa și măruntaiele erau aruncate leilor, tigrilor și șerpilor din menajerii" (Bernal Diaz, 152). Dar această soartă de neinvidiat nu poate produce asupra spaniolilor decît un singur efect : a-i determina să se bată cu și mai multă îndîrjire, acum nemaiavînd de ales : să învingă, sau să moară în tigaie.

Sau încă un alt episod emoționant pe care-l relatează Bernal Diaz : primii trimiși ai lui Moctezuma zugrăvesc pentru el un portret al lui Cortés, aparent foarte asemănător, din moment ce delegația următoare este condusă „de un mare cacic mexican care semăna cu Cortés la chip, trăsături și statură (...). Cum el într-adevăr semăna cu Cortés, îl strigau cu acest nume în tabără : Cortés de aici, Cortés de dincolo !" (39). Dar această tentativă de a acționa asupra lui Cortés cu ajutorul magiei prin asemănare (se știe că aztecii își „personifică" astfel zeii) nu este, evident, urmată de nici un efect.

Ineficienți în mesajele dirijate spre (sau contra) spaniolilor, aztecii nu mai reușesc să domine, în noua situație, comunicarea cu ceilalți indieni. În timp de pace deja, și înaintea sosirii spaniolilor, mesajele lui Moctezuma se caracterizau prin caracterul lor de ceremonial, piedică potențială pentru un anumit tip de eficacitate : „Răspundea rar, căci îndeobște răspunsul său era transmis prin intimii și apropiații săi, care erau totdeauna lîngă el și îi serveau, într-un cuvînt, de secretari", scrie Motolinia (III, 7). În starea de improvizație pe care o impune cucerirea se ivesc noi dificultăți. Cadourile lui Moctezuma, care aveau asupra spaniolilor un efect contrar celui scontat de el, îi dăunează și pe lîngă proprii concetățeni, căci conotează slăbiciunea sa și îi face pe alți șefi să schimbe tabăra : „Au fost uluiți, și-și spuneau unii altora că noi eram *teules* [ființe de origine divină], din moment ce Moctezuma se temea de noi și ne trimitea aur în dar. Or, dacă pînă atunci avuseserăm reputația unor oameni valoroși, de atunci încolo ne-am stimat și mai mult" (Bernal Diaz, 48).

Alături de mesajele voite, dar care nu comunică ce ar fi dorit autorii lor, există și altele, care par involuntare, dar care sînt la fel de nefericite prin efectele lor : este vorba de o anumită incapacitate a aztecilor de a ascunde adevărul. Strigătul de război pe care aztecii îl scot invariabil cînd pornesc la luptă și al cărui scop este să-i sperie pe dușmani, în realitate le dezvăluie prezența și le permite spaniolilor să se orienteze mai bine. Moctezuma însuși furnizează temnicerilor săi prețioase informații, și dacă Cuahtemoc ajunge să fie arestat, e pentru că încearcă să fugă pe o ambarcațiune bogat ornamentată cu

însemnele regale. Ştim că aici nu este vorba de un hazard. Un întreg capitol din *Codex Florentin* este consacrat „Ornamentelor folosite de regi pe timp de război" (VIII, 12), şi tot ce putem spune este că aceste ornamente nu sînt deosebit de discrete : „Ei purtau o cască preţioasă, acoperită cu pene roşii de lopătar ornamentate cu aur, cu multe pene de quetzal care cădea desfăcîndu-se în evantai, şi, pe spate, tamburul din piele, într-un suport decorat cu aur. Şi se îmbrăcau cu o cămaşă roşie, din pene roşii de lopătar, decorată cu cuţite din silex, ornamentate cu aur ; iar fusta din frunze de sapotier era în întregime acoperită cu pene de quetzal. Scutul avea muchiile din aur fin, şi cercei erau făcuţi din pietre preţioase", etc. Sînt de asemenea relatate, în cartea consacrată cuceririi, faptele de arme ale războinicului Tzilacatzin ; acesta se travesteşte în mii de feluri pentru a-i deruta pe spanioli ; dar, adaugă textul, „rămîne cu capul descoperit ca să se vadă că era un războinic otomi" (CF, XII, 32). Aşa că nu avem de ce să fim surprinşi văzîndu-l pe Cortés cum cîştigă o bătălie decisivă, puţin după fuga din Mexico, cînd are loc acea *Noche Triste*, tocmai datorită acestei incapacităţi de disimulare. Cortés îşi făcea drum printre indieni, reuşea de minune să-i repereze şi să-i ucidă pe şefii lor, uşor de recunoscut din cauza scuturilor lor de aur, şi nu se ocupa de războinicii de rînd ; aşa încît a reuşit să-l ucidă pe marele lor şef dintr-o lovitură de lance.(...) Cînd Cortés l-a ucis, au început toţi să se retragă şi ne-au lăsat să plecăm" (F. de Aguilar).

Totul se petrece ca şi cum, pentru azteci, semnele decurgeau în mod automat şi necesar din lumea pe care o desemnează, mai curînd decît să constituie o armă destinată a-l manipula pe celălalt. Această caracteristică a comunicării la indieni dă naştere, pentru autorii favorabili lor, unei legende după care indienii ar fi un popor care nu cunoaşte minciuna. Motolinia a afirmat că primii călugări relevaseră mai ales două trăsături ale indienilor : „Că spuneau totdeauna adevărul şi că nu şi-ar fi însuşit bunurile altuia, chiar dacă ele rămîneau mai multe zile în stradă" (III, 5). Las Casas insistă pe totala lipsă de „duplicitate" a indienilor, în contrast cu spaniolii : „În Indii, spaniolii nu şi-au ţinut niciodată cuvîntul şi nici nu au respectat vreodată adevărul în faţa indienilor" (*Relacion*, „Peru"), aşa încît, afirmă el, „mincinos" şi „creştin" au devenit sinonime : „Cînd spaniolii îi întrebau pe indieni (şi asta s-a întîmplat nu numai o dată, ci foarte des) dacă erau creştini, indianul răspundea : «Da, seniore, sînt deja puţin creştin, pentru că ştiu deja să mint puţin ; cîndva voi şti să mint mult şi atunci voi fi foarte creştin»" (*Historia*, III, 45). Indienii înşişi nu ar fi poate în dezacord cu această descriere ; citim la Tovar :

„Discursul pacificator al Căpitanului [Cortés] abia se încheiase, că soldaţii au şi început să devasteze palatele regale, locuinţele mai marilor, crezînd că vor găsi bogăţii ; astfel au început indienii să considere atitudinea spaniolilor ca foarte suspectă" (p. 80).

Faptele trebuie căutate, bineînţeles, dincolo de descrierile entuziaste ale prietenilor indienilor : nu putem concepe un limbaj care să nu cuprindă posibilitatea minciunii, cum nu există vorbire care să ignore metafora. Dar o societate poate favoriza sau, din contra, descuraja stăruitor orice vorbire care, mai curînd decît să descrie cu fidelitate lucrurile, se îngrijeşte mai ales de efectul produs de ea însăşi şi, prin urmare, neglijează dimensiunea adevărului. După Alvarado Tezozomoc, „Moctezuma a dat o lege prin care oricine spunea o minciună, oricît de neînsemnată ar fi fost, urma să fie tîrît pe străzi de tinerii din colegiul de la Tepochcalco, pînă ce-şi va fi dat sufletul" (103). Zorita situează şi originea acestei trăsături în obiceiurile şi educaţia lor : „Nimeni nu îndrăznea să jure strîmb, de teamă că zeii pe care jurase să nu-l pedepsească pentru aşa o gravă infirmitate" (...). Părinţii îi avertizau cu multă severitate pe fiii lor împotriva minciunii, şi un tată îşi pedepsea fiul care comitea o asemenea ofensă înţepîndu-i limba cu spini de maguey. Prin urmare băieţii creşteau în obişnuinţa de a spune adevărul. Cînd bătrînii indieni sînt întrebaţi de ce poporul lor minte atît de mult în zilele noastre, ei răspund că aceasta se explică prin aceea că falsul nu mai este pedepsit (...). Indienii spun că au învăţat de la spanioli acest comportament" (9).

Cu ocazia primului contact dintre trupa lui Cortés şi indieni, spaniolii declară (cu ipocrizie) acestora că nu doresc războiul, ci pacea şi dragostea ; „nu s-au sinchisit să răspundă prin cuvinte, ci printr-un nor de săgeţi" (Cortés, I). Indienii nu-şi dau seama că vorbele pot fi o armă la fel de periculoasă ca săgeţile. Cîteva zile înainte de căderea oraşului Mexico, scena se repetă : la propunerile de pace formulate de Cortés, de fapt deja învingător, aztecii răspund cu înverşunare : „Să nu ni se mai vorbească despre pace : cuvintele sînt bune pentru femei ; bărbaţilor le trebuiesc numai arme !" (Bernal Diaz, 154).

Această repartizare a sarcinilor nu este fortuită. Am putea spune că opoziţia războinic / femeie joacă un rol structurator în ansamblul imaginarului social aztec. Chiar dacă în faţa tînărului în căutarea unei meserii se deschid mai multe posibilităţi (soldat, preot, negustor), cea mai prestigioasă dintre toate este, fără nici o îndoială, cariera de războinic. Respectul faţă de cuvînt nu merge chiar pînă

într-acolo încît să-i situeze pe specialiştii în discursuri deasupra şefilor războinici (şeful statului, însă, îmbină cele două supremaţii, din moment ce el este în acelaşi timp preot şi războinic). Soldatul este masculul prin excelenţă, căci el poate da moartea. Femeile, dătătoare de viaţă, nu pot aspira la acest ideal ; totuşi ocupaţiile şi atitudinile lor nu reprezintă un al doilea pol valorizant al axiologiei aztece ; nu e de mirare că ele sînt fragile, dar această slăbiciune nu este niciodată preţuită. Iar societatea veghează ca nimeni să nu-şi nesocotească rolul : în leagănul noului născut sînt aşezate, dacă este băiat, o minusculă spadă şi un mic scut ; iar dacă este fată, ustensile de ţesut.

Cea mai grozavă injurie ce poate fi adresată unui bărbat este să fie tratat ca femeie ; într-o anumită ocazie războinicii duşmani sînt obligaţi să îmbrace veşminte femeieşti, pentru că nu au acceptat o provocare la luptă. Şi femeile au interiorizat această imagine (a cărei origine masculină o putem bănui), şi chiar ele contribuie la a menţine antiteza, atacîndu-i astfel pe tinerii care nu s-au remarcat încă pe cîmpul de luptă : „Ia te uită, acela cu părul lung împletit, şi el a prins glas ? Într-adevăr vorbeşti ? (...) Tu, cu smocul acela de păr puţind, rău mirositor, nu eşti decît o femeie ca şi mine ?" Iar informatorul lui Sahagun adaugă : „Într-adevăr, femeile putea să-i împingă pe tineri la război ; astfel ele îi determinau să acţioneze şi îi provocau ; aşa îi împingeau femeile la luptă" (CF, II, 23). Tovar relatează o scenă revelatoare din timpul cuceririi, cînd Cuauhtemoc, încarnarea valorilor războinice, îl atacă pe Moctezuma, asimilat femeilor, din cauza pasivităţii sale. Moctezuma se adresează poporului de pe terasa palatului unde este reţinut de spanioli ca prizonier. „Abia sfîrşise de vorbit, că un căpitan merituos, în vîrstă de optsprezece ani, numit Cuauhtemoc, pe care ei voiau deja să-l aleagă rege, spuse cu voce tare : «Ce ne spune acest laş de Moctezuma, această femeie a spaniolilor, căci acesta e numele care i se poate da, din moment ce s-a dat lor ca o femeie, mînat de frică, predîndu-ne legaţi de mîini şi de picioare, care a atras asupră-ne toate relele»" (Tovar, p. 81-82).

Cuvintele – pentru femei, armele – pentru bărbaţi... Ceea ce nu ştiau războinicii azteci e că „femeile" aveau să cîştige acest război, adevărat, doar în sens figurat ; în sens propriu, femeile au fost şi sînt cele care pierd în toate războaiele. Totuşi, poate că asimilarea nu este pe de-a-ntregul fortuită : modelul cultural care se impune începînd cu Renaşterea, chiar dacă este reprezentat şi asumat de bărbaţi, glorifică ceea ce am putea numi versantul feminin al culturii : improvizaţia, mai curînd decît ritualul, cuvintele mai curînd decît săgeţile.

Adevărat, nu orice fel de cuvinte : nici pe cele care desemnează lumea, nici pe cele care transmit tradiții, ci pe acelea a căror rațiune de a fi este acțiunea asupra celuilalt.

De altfel, războiul nu este decît un cîmp de aplicare a aceloraşi principii ale comunicării pe care le putem observa în timp de pace ; regăsim aici comportamente asemănătoare față cu alegerea oferită într-un caz şi în celălalt. La început, cel puțin, aztecii duc un război subordonat ritualizării şi ceremonialului : timpul, locul, desfăşurarea sînt dinainte hotărîte, ceea ce este mai armonios, dar mai puțin eficace. „Obiceiul general al tuturor oraşelor şi provinciilor consta în a lăsa la granița fiecăreia dintre ele o întinsă fîşie de pămînt sterp, necultivat, destinată războaielor" (Motolinia, III, 18). Lupta începe la o anumită oră şi se termină la alta. Scopul luptei este mai puțin de a ucide, decît de a lua prizonieri (ceea ce este categoric în favoarea spaniolilor). Bătălia începe printr-un prim schimb de săgeți. „Dacă săgețile nu răneau pe nimeni, iar sîngele nu curgea, se retrăgeau cît de repede puteau, căci semnul era clar că lupta avea să se termine rău pentru ei" (Motolinia, „Scrisoare de introducere").

Găsim şi un alt exemplu frapant pentru această atitudine rituală, puțin înainte de căderea oraşului Mexico : după ce a încercat toate mijloacele, Cuauhtemoc hotărăşte să utilizeze arma supremă. În ce constă ea ? Magnificul veşmînt din pene, moştenit de la tatăl său, veşmînt căruia i se atribuia virtutea misterioasă de a-l pune pe dușman pe fugă prin simpla sa apariție ; un războinic viteaz îmbracă veşmîntul şi este trimis împotriva spaniolilor. Dar penele de quetzal nu le aduc aztecilor victoria (cf. CF, XII, 38).

Tot aşa cum există două forme de comunicare, există şi două forme de război (sau două aspecte ale războiului, valorizate una în primul caz, celălalt în cel de-al doilea). Aztecii nu concep şi nu înțeleg războiul total de asimilare pe care spaniolii îl duc împotriva lor (inovînd în raport cu propria lor tradiție) ; la ei obiceiul spune că războiul trebuie să se încheie printr-un tratat stabilind cifra totală a tributului pe care învinsul trebuie să-l plătească învingătorului. Înainte de a cîştiga partida, spaniolii obținuseră deja o victorie decisivă : prin impunerea propriului tip de război ; superioritatea lor nu mai poate fi pusă la îndoială. Cu greu ne putem imagina astăzi un război care să aibă la bază un alt principiu decît cel al eficacității, chiar dacă rolul ritualului nu a dispărut în totalitate : tratatele interzicînd folosirea armelor bacteriologice, chimice sau atomice, sînt date uitării chiar în ziua declarării războiului. Şi totuşi aşa înțelege Moctezuma lucrurile.

Pînă aici am descris comportamentul simbolic al indienilor într-o formă sistematică şi sintetică ; aş vrea acum, pentru a încheia capitolul, să urmez firul unei povestiri unice, pe care nu am exploatat-o încă, cea a cuceririi ţinutului Michoacan (regiune situată le vest de oraşul Mexico), pentru a ilustra descrierea de ansamblu şi pentru a nu lăsa teoria „să înăbuşe" povestirea. Relatarea ar fi fost făcută de un nobil tarascan, călugărului franciscan Martin de Jesus de la Coruna, care a consemnat-o în a sa *Relacion de Michoacan*, redactată spre anii 1540.

Povestirea începe prin prevestiri. „Aceşti oameni povestesc că în timpul celor patru ani dinaintea sosirii spaniolilor pe aceste pămînturi templele lor ardeau de sus pînă jos,încît le-au încuiat, dar templele au ars din nou, iar pereţii lor din piatră s-au prăbuşit (căci templele lor erau construite din piatră). Nu cunoaşteau cauza acelor evenimente, dar le-au luat drept o prevestire. Au mai zărit pe cer şi două comete mari" (III, 19).

„Un preot a relatat că, înaintea sosirii spaniolilor, visase că urmau să vină nişte oameni, însoţiţi de animale ciudate, care s-au dovedit a fi caii pe care ei nu-i cunoşteau (...). Preotul a adăugat şi că preoţii mamei lui Cueravaperi, care se aflau într-un sat numit Cinapecuaro, au venit să-l vadă pe tatăl lui Cazonci care murise [adică penultimul rege] şi au relatat următorul vis sau revelaţie, care profetizează distrugerea casei zeilor, un eveniment care a avut într-adevăr loc la Ucareo (...). Nu vor mai exista temple, nici cămine, nici un fel de fum nu se va mai ridica, totul va deveni un deşert căci pe aceste pămînturi vor veni oameni noi" (*ibid.*).

„Oamenii de pe Pămînturile Calde povestesc că un pescar pescuia în barca sa, şi că un peşte mare a înghiţit nada, dar pescarul nu a reuşit să-l scoată din apă. În acel rîu a apărut un crocodil, l-a înşfăcat pe pescar cu barcă cu tot, l-a înghiţit şi s-a cufundat în adîncuri. Pescarul a reuşit să-i vie de hac crocodilului şi l-a dus în frumoasa sa casă. Acolo i-a făcut o plecăciune ; crocodilul i-a spus atunci : «Vei afla că eu sînt un zeu ; du-te în oraşul Michoacan şi spune-i regelui care se află deasupra noastră a tuturor, şi al cărui nume este Zuangua, că semnalul a fost dat, că acum există oameni noi, şi că toţi cei care s-au născut pe aceste pămînturi vor muri. Spune-i regelui asta»" (*ibid.*).

„Ei spun că au existat şi alte prevestiri : că toţi cireşii, chiar şi cei mai mici, produceau din abundenţă, că maguey-ii pitici creşteau nemăsurat, că fetiţele căzeau grele pe cînd erau încă nişte copii". (III, 21).

Evenimentul nou trebuie proiectat în trecut, sub formă de semn prevestitor, pentru a fi integrat în povestirea întîlnirii, căci prezentul este dominat de trecut : „Cum am putea contrazice ce a fost stabilit ?" (III, 19). Dacă evenimentul n-ar fi fost prezis, pur şi simplu nu i s-ar fi putut admite existenţa. „Noi nu i-am auzit niciodată pe strămoşii noştri vorbind de venirea altor oameni (...). Pe vremuri nu exista nici o amintire despre asta, iar cei de demult nu afirmau că aceşti oameni urmau să vină ; de aceea trebuie să ne lăsăm conduşi de semne prevestitoare" (III, 21). Aşa vorbeşte Cazonci, regele tarascanilor, acordînd mai multă încredere povestirilor de demult decît percepţiilor noi, şi găsind o soluţie de compromis în fabricarea semnelor.

Totuşi informaţiile directe, de primă mînă, nu lipsesc. Moctezuma îi trimite lui Cazonci din Michoacan zece mesageri pentru a-i cere ajutor. Aceştia spun o povestire foarte precisă : „Stăpînul oraşului Mexico, Moctezuma, ne trimite, pe noi şi încă alţi cîţiva nobili, cu ordinul de a relata fratelui nostru Cazonci totul despre aceşti oameni ciudaţi care au venit asupră-ne şi ne-au luat prin surprindere. I-am înfruntat pe cîmpul de luptă şi am ucis aproape două sute din cei care au venit călări pe cerbi şi două sute din cei care mergeau pe jos. Aceşti cerbi sînt protejaţi de nişte zale şi poartă ceva care bubuie precum norii, producînd un zgomot de tunet, ucigîndu-i pe toţi cei întîlniţi în cale, pînă la ultimul. Au fărîmat complet formaţia noastră şi au omorît un mare număr dintre ai noştri. Oamenii din Tlaxcala îi însoţesc, căci s-au întors împotriva noastră" (III, 20). Cazonci, neîncrezător, decide să verifice informaţiile. Capturează cîţiva otomi şi îi interoghează ; ei confirmă povestirea anterioară. Nu se mulţumeşte cu atît ; îşi trimite proprii delegaţi în oraşul asediat Mexico ; ei se reîntorc, repetînd primele informaţii şi precizînd propunerile militare ale aztecilor, care au prevăzut în detaliu posibila intervenţie militară a tarascanilor.

Între timp, bătrînul Cazonci moare ; îi urmează fiul său mai mare. Aztecii (Cuauhtemoc mai degrabă decît Moctezuma) îşi pierd răbdarea, şi trimit o nouă delegaţie care să repete aceleaşi propuneri. Reacţia noului Cazonci este revelatoare : fără a pune la îndoială adevărul sau utilitatea afirmaţiilor făcute de mesageri, decide să-i sacrifice. „Să-l urmeze pe tatăl meu în infern şi să-i prezinte acolo cererea lor. Spuneţi-le să se pregătească, căci aşa spune obiceiul. – Mexicanii au fost informaţi de această decizie, şi au răspuns că, din moment ce era ordinul Stăpînului, trebuia să se împlinească neîntîrziat, adăugînd că nu se puteau duce nicăieri ; că veniseră de

bunăvoie. Mexicanii au fost pregătiți de îndată după obicei, și, după ce li s-a ordonat să-i ducă mesajul lui Cazonci mort, au fost sacrificați în templul Curicaveri și Xaratanga" (III, 22).

Singurul demers pozitiv al tarascanilor va fi de a-i condamna la moarte pe purtătorii informațiilor : Cazonci nu dă nici un alt curs activ cererii mexicanilor. Mai întîi, nu-i iubește, sînt dușmanii săi tradiționali, și, în fond, nu este chiar atît de nemulțumit de pățania lor : „Ce interes am avea să trimit oameni acolo, din moment ce, ori de cîte ori ne-am apropiat de Mexico, am intrat în război, căci între ei și noi există o veche pizmă ?" (III, 20). „La ce ne-ar folosi să mergem la Mexico ? Pe oricare dintre noi nu l-ar aștepta decît moartea și nu știu ce ar putea spune mai apoi despre noi. Poate că ne vor vinde acestor oameni și vor fi cauza morții noastre. Să-i lăsăm pe mexicani să-și desăvîrșească singuri cuceririle, sau să vină să se unească cu noi împreună cu căpitanii lor. Să-i lăsăm pe străini să-i omoare pe mexicani..." (III, 22).

Celălalt motiv al refuzului de a se împotrivi spaniolilor este că ei sînt luați drept zei. „De unde pot ei veni dacă nu din ceruri ?" (III, 21). „De ce ar veni străinii fără nici un motiv ? I-a trimis un zeu, iată de ce au venit !" (III, 22). „Cazonci spune că erau zei veniți din ceruri și a dat fiecărui spaniol cîte un scut rotund din aur și niște cuverturi" (III, 23). Pentru a da o explicație surprinzătorului fapt, se recurge la ipoteza divină : supranaturalul este copilul determinismului ; și această credință paralizează orice tentativă de rezistență : „Crezînd că erau zei, șefii lor le-au ordonat să nu le pricinuiască nici un neajuns, căci acei zei luau ce le aparținea" (III, 26).

Prima reacție este deci refuzul de a interveni în plan uman și investirea sferei divinului : „Să așteptăm ca să vedem. Să vină și să încerce să pună mîna pe noi. Să ne străduim a face ce ne stă în putință ca să mai rezistăm un timp, pentru a putea găsi lemn pentru temple" (III, 21 : este vorba de focurile rituale). În același spirit, cînd venirea spaniolilor apare ca inevitabilă, Cazonci își adună apropiații și servitorii pentru a se îneca în grup în apele lacului.

Pînă la urmă renunță ; dar tentativele sale ulterioare de a reacționa continuă să se situeze pe planul comunicării cu lumea și nu cu oamenii. Nici el și nici cei apropiați lui nu reușesc să sesizeze ipocrizia conchistadorilor. Poate că soarta care ne așteaptă pe lîngă spanioli nu este atît de rea, își spune unul din șefii tarascanilor : „I-am văzut pe nobilii din Mexico însoțindu-i ; dacă ar fi sclavi, de ce ar purta coliere de peruzea în jurul gîtului, cuverturi bogate și penaje verzi, așa cum poartă ?" (III, 25). Comportarea spaniolilor

este de neînțeles pentru ei : „De ce vor tot aurul asta ? Probabil că acești zei îl mănîncă, este singurul motiv posibil pentru care cer atît de mult" (III, 26 ; Cortés lansase, se pare, această explicație : spaniolii au nevoie de aur, pentru că îl folosesc ca să se vindece de o boală... Lucru greu de acceptat de către indieni pentru că ei asimilează aurul mai curînd cu excrementele). Banii, ca echivalent universal, nu există la tarascani ; întreaga structură a puterii spaniole nu poate decît să le scape. Producția simbolică nu este mai fericită decît interpretarea. Primii spanioli îi aduc lui Cazonci, Dumnezeu știe de ce, zece porci și un cîine ; el acceptă cu mulțumiri, dar în realitate se teme de ei : „A considerat că reprezentau niște semne rele și a ordonat ca porcii și cîinele să fie uciși, și oamenii săi i-au luat și i-au aruncat pe un teren părăsit" (III, 23). Mai grav, Cazonci reacționează în același mod cînd i se aduc arme spaniole : „De fiecare dată cînd tarascanii capturau de la spanioli arme de foc, ele erau oferite zeilor în temple" (III, 22). Înțelegem acum de ce spaniolii nici măcar nu au nevoie să poarte un război : preferă, odată ajunși într-un loc, să-i convoace pe conducătorii locali și să tragă cu tunul, în aer, de cîteva ori : de spaimă, indienii cad pe jos ; folosirea simbolică a armelor se dovedește destul de eficace.

Victoria spaniolilor în cucerirea regiunii Michoacan este rapidă și totală : fără luptă, fără victime dinspre partea conchistadorilor. Șefii spanioli – Cristobal de Olid, Cortés însuși, apoi Niño de Guzman – promit, amenință și storc tot aurul pe care-l găsesc. Cazonci îl dă, sperînd mereu că este pentru ultima oară. Ca să se simtă și mai în largul lor, spaniolii îl fac prizonier ; cînd nu obțin satisfacție nu ezită să-l supună, pe el și pe cei apropiați lui, la torturi : sînt atîrnați ; li se ard picioarele cu ulei fierbinte ; li se torturează organele sexuale cu baghete subțiri. Cînd Niño de Guzman are impresia că acel Cazonci nu mai poate fi de nici un folos, îl „condamnă" la o triplă moarte : mai întîi „a fost legat pe o rogojină agățată de coada unui cal, călărit de un spaniol" (III, 29). După ce a fost astfel tîrît pe toate străzile orașului, va fi executat prin strangulare. În fine, corpul este aruncat pe un rug și ars ; cenușa va fi împrăștiată în rîu.

Spaniolii cîștigă războiul. Sînt incontestabil superiori față de indieni în ceea ce privește comunicarea interumană. Dar victoria lor este problematică, căci nu există numai o singură formă de comunicare, o singură dimensiune a activității simbolice. Orice acțiune conține partea sa de ritual și de improvizație, orice comunicare este, în mod necesar, paradigmă și sintagmă, cod și context ; omul are tot atîta nevoie de a comunica cu lumea cît și cu oamenii. Întîlnirea

dintre Moctezuma şi Cortés este în primul rînd o întîlnire umană ; şi nu este de mirare că aceia care cîştigă sînt specialiştii în comunicarea umană. Dar această victorie, din care ne tragem noi toţi, europenii şi americanii, dă în acelaşi timp o gravă lovitură capacităţii noastre de a ne simţi în armonie cu lumea, de a aparţine unei ordini prestabilite ; are drept efect înăbuşirea în profunzime a comunicării omului cu lumea, şi iluzia că orice comunicare este una interumană ; tăcerea zeilor apasă asupra taberei europenilor, cît şi asupra celei a indienilor. Cîştigînd într-o direcţie, europeanul pierde în cealaltă ; impunîndu-se pe tot pămîntul prin ceea ce reprezintă superioritatea sa, striveşte în sine însuşi propria capacitate de integrare în lume. În secolele următoare, va visa la sălbaticul cel bun ; dar sălbaticul murise sau fusese asimilat, şi visul era condamnat la sterilitate. Victoria purta deja în sine propria-i înfrîngere ; dar Cortés nu avea cum să o ştie.

Cortés şi semnele

Nu trebuie să ne închipuim că la spanioli comunicarea s-ar situa exact la polul opus faţă de cea practicată de indieni. Popoarele nu sînt nişte noţiuni abstracte, între ele există şi asemănări, şi diferenţe. Am văzut deja că, pe plan tipologic, Colon putea fi situat adesea de aceeaşi parte cu aztecii. Lucrurile stau oarecum la fel în ce priveşte primele expediţii trimise spre Mexic, ale lui Hernandez de Cordoba şi Juan de Grijalva. Le-am putea descrie comportamentul spunînd că ei se străduie să adune cît mai mult aur, într-un interval cît mai scurt, fără a căuta să afle cîtuşi de puţin despre indieni. Iată ce povesteşte Juan Diaz, cronicar al celei de-a doua expediţii : „Pe mal era o mulţime de indieni care purtau două stindarde pe care le ridicau şi le coborau pentru a ne face semn să ne îndreptăm spre ei : comandantul s-a împotrivit". „Am fost întrebaţi, dintr-o ambarcaţiune, ce voiam ; interpretul a răspuns că noi căutam aur". Dacă e posibil, spaniolii îi ocolesc pe indieni. „Ne-a vorbit şi despre alte provincii, şi i-a spus comandantului că voia să ne însoţească, dar el nu a fost de acord, lucru care ne-a nemulţumit pe toţi".

Am văzut de asemenea că primii interpreţi sînt indieni ; or, aceştia nu se bucură de deplina încredere a spaniolilor care se întreabă nu de puţine ori dacă interpretul transmite corect ce i se spune. „Am crezut că interpretul ne înşela, căci era localnic de pe insulă, chiar din acel sat". Gomara spune despre „Melchior", primul traducător al lui Cortés : „Totuşi era un om grosolan, căci era pescar, şi părea că nu ştie nici să vorbească, şi nici să răspundă" (11). Numele provinciei Yucatan, pentru noi simbolul exotismului indian şi al autenticităţii îndepărtate, este în realitate simbolul neînţelegerilor care domneau atunci : la strigătele primilor spanioli debarcaţi pe peninsulă, mayaşii răspund : *Ma c'ubah tan*, nu înţelegem ce spuneţi. Spaniolii, fideli tradiţiei lui Colon, înţeleg „Yucatan", şi trag concluzia că este numele provinciei. Cu ocazia primelor contacte, spaniolii nu sînt defel preocupaţi de impresia lăsată de comportamentul lor asupra celor din faţa lor : dacă sînt ameninţaţi, o iau la goană fără a sta pe gînduri, dezvăluind-şi astfel vulnerabilitatea.

Imediat ce Cortés intră în scenă, contrastul devine izbitor : nu este el cumva un conchistador de excepție, mai degrabă decît tipul conchistadorului ? Și totuși nu : dovada este că exemplul său va fi urmat imediat și din plin, chiar dacă nu este niciodată egalat. Numai un om deosebit de dotat se putea dovedi în stare să cristalizeze într-un tip comportamental unic elemente pînă atunci disparate ; odată dat, exemplul se impune cu o rapiditate impresionantă. Diferența dintre Cortés și cei care l-au precedat constă în aceea că a fost cel dintîi înzestrat cu o conștiință politică, și chiar istorică a propriilor acte. În ajunul plecării sale din Cuba, nu se distingea probabil prin nimic de ceilalți conchistadori avizi de bogății. Totuși, lucrurile se schimbă încă de la începutul expediției, și putem deja observa acest spirit de adaptare din care Cortés va face un principiu al comportării sale : la Cozumel, cineva îi sugerează să trimită cîțiva oameni înarmați pentru a căuta aur în interiorul continentului. „Cortés a răspuns rîzînd că nu venise pentru lucruri atît de mărunte, ci pentru a-l servi pe Dumnezeu și pe rege" (Bernal Diaz, 30). Imediat ce află de existența regatului lui Moctezuma, hotărăște să nu se mulțumească a stoarce bogății, ci își propune să supună întregul regat. Această strategie îi contrariază adesea pe soldații din trupa lui Cortés, care scontează pe profituri imediate și palpabile ; dar el rămîne de neclintit ; așa se face că îi datorăm inventarea tacticii războiului de cucerire, pe de o parte, și a politicii de colonizare pe timp de pace, pe de altă parte.

Cortés urmărește mai întîi de toate să înțeleagă, nu să ia ; în primul rînd îl interesează semnele, nu referenții. Expediția sa începe printr-o căutare a informațiilor, nu a aurului. Prima acțiune importantă pe care o întreprinde – nu exagerăm semnificația gestului – este de a căuta un interpret. Aude vorbindu-se despre indieni care folosesc cuvinte spaniole ; trage concluzia că există, poate, spanioli printre ei, naufragiați din expedițiile anterioare ; se informează și presupunerile i se confirmă. Ordonă atunci ca două dintre corăbiile sale să aștepte opt zile după trimiterea unui mesaj către potențialii interpreți. După mai multe peripeții, unul dintre ei, Geronimo de Aguilar, ajunge la trupa lui Cortés, care cu greu recunoaște în el un spaniol. „L-au confundat cu un indian pentru că, în afară că era brun de la natură, era ras în cap ca indienii sclavi. Purta pe umăr o vîslă, era încălțat numai cu o sanda uzată într-un picior, cealaltă era legată la brîu, avea o pelerină foarte uzată și un bandaj și mai uzat încă pentru a-și acoperi goliciunea" (Bernal Diaz, 29). Acest Aguilar, devenit interpret oficial al lui Cortés, îi va face servicii inestimabile.

Dar Aguilar nu vorbeşte decît limba maya, care nu este limba aztecilor. Al doilea personaj esenţial în cucerirea informaţiei este o femeie, pe care indienii o numesc Malintzin, iar spaniolii doña Marina, fără a se mai şti care din cele două nume este o deformare a celuilalt ; forma cea mai frecvent întîlnită a numelui este Malinche. Ea este oferită în dar spaniolilor, în cursul uneia dintre primele întîlniri. Limba sa maternă este nahuatl, limba aztecilor ; dar fusese vîndută ca sclavă mayaşilor, şi le cunoaşte limba. La început totul se petrece după o înlănţuire destul de lungă : Cortés i se adresează lui Aguilar, are-i traduce lui Malinche ce i se spune, iar ea, la rîndul ei se adresează interlocutorului aztec. Talentele ei într-ale limbii sînt evidente, şi puţin timp după aceea învaţă spaniola, ceea ce-i sporeşte utilitatea. Putem să ne imaginăm că ea nutreşte o anumită ranchiună la adresa poporului său de origine, sau pentru unii reprezentanţi ai lui ; fapt este că alege cu hotărîre tabăra conchistadorilor. Într-adevăr, nu se mulţumeşte numai să traducă ; este evident că ea adoptă şi valorile spaniolilor şi contribuie din toate puterile la realizarea obiectivelor lor. Pe de o parte, ea operează un fel de conversiune culturală, interpretînd pentru Cortés nu numai cuvintele, dar şi comportamentele ; pe de altă parte, ştie să ia o iniţiativă cînd trebuie şi să-i adreseze lui Moctezuma cuvintele potrivite (în scena arestării, în special), fără ca ele să fi fost pronunţate dinainte de Cortés.

Toată lumea e de acord în a recunoaşte rolul lui Malinche. Cortés o consideră ca pe un aliat indispensabil şi asta se vede după importanţa pe care o acordă intimităţii lor fizice. Deşi o „oferise" unuia dintre locotenenţii săi imediat ce o „primise" şi, după predarea oraşului Mexico, o va mărita cu un alt conchistador, Malinche va fi amanta sa în timpul fazei decisive, de la plecarea spre Mexico, pînă la căderea capitalei aztece. Fără a conchide asupra modului în care bărbaţii decid asupra destinului femeilor, putem să deducem de aici că această relaţie are mai curînd o explicaţie strategică şi militară, decît una sentimentală : datorită acestei relaţii, Malinche îşi poate asuma rolul ei esenţial. Dar chiar după căderea oraşului Mexico, ea continuă să fie la fel de apreciată : „Cortés nu putea trata nici o afacere cu indienii în lipsa ei" (Bernal Diaz, 180). Aceştia din urmă văd în ea mult mai mult decît un interpret ; toate povestirile o menţionează frecvent şi este prezentă în toate imaginile. Cea care ilustrează în *Codex Florentin* prima întîlnire dintre Cortés şi Moctezuma este foarte reprezentativă în această privinţă : cei doi şefi militari ocupă marginile imaginii, dominate de un personaj central, Malinche (planşa 5). Bernal Diaz relatează la rîndul lui : „Doña Marina era o

femeie de mare valoare ; avea un mare ascendent asupra tuturor indienilor din Noua Spanie" (37). Este de asemenea revelatoare porecla pe care i-o dau indienii lui Cortés : ei îl numesc... Malinche (măcar odată nu femeia ia numele bărbatului).

După obținerea independenței, mexicanii au disprețuit-o îndeobște și au blamat-o, văzînd în Malinche o încarnare a trădării valorilor autohtone, a supunerii servile la cultura și puterea europeană. Este adevărat că fără ea cucerirea Mexicului ar fi fost imposibilă (sau în lipsa altcuiva care să fi jucat același rol), că este deci responsabilă de ceea ce s-a întîmplat. În ce mă privește o văd într-o cu totul altă lumină : este cel dintîi caz, și de aceea chiar simbolul, de metisaj al culturilor ; ea anticipează astfel statul modern al Mexicului, și, mai departe, actuala noastră stare, din moment ce, dacă nu sîntem totdeauna bilingvi, sîntem inevitabil bi- sau tri-culturali. Malinche glorifică amestecul în detrimentul purității (aztece sau spaniole), și rolul intermediarului. Ea nu se supune pur și simplu celuilalt (situație din nefericire mult mai obișnuită : să ne gîndim la toate tinerele indiene „oferite" sau nu, pe care spaniolii pun stăpînire), ci îi adoptă ideologia și o folosește pentru a-și înțelege mai bine propria cultură, cum o dovedește eficacitatea comportamentului său (chiar dacă „a înțelege" servește aici la „a distruge").

Mai tîrziu, mai mulți spanioli învață nahuatl, spre profitul lui Cortés. De exemplu, îi oferă lui Moctezuma, în temniță, un paj, care să-i vorbească limba ; informația circulă atunci în ambele sensuri, dar faptul are un interes imediat foarte inegal. „În urma acestei scene, prințul i-a cerut lui Cortés un paj spaniol care era în serviciul său și cunoștea deja limba aztecă. Se numea Orteguilla. A fost foarte folositor atît pentru Moctezuma, cît și pentru noi, pentru că Moctezuma întreba și afla multe lucruri despre Castilia cu ajutorul micului paj ; la rîndul nostru, aflam ce spuneau căpitanii săi" (Bernal Diaz, 95).

Avînd astfel certitudinea că înțelege limba, Cortés nu neglijează nici o ocazie de a strînge noi informații. „După ce ne-am luat masa, Cortés i-a întrebat, prin intermediul interpreților noștri, unele lucruri despre Moctezuma" (Bernal Diaz, 61). „Cortés i-a luat deoparte pe șefi și le-a cerut detalii amănunțite despre Mexico" (*ibid.*, 78). Întrebările sale sînt direct legate de comportamentul de război. În urma unei prime înfruntări, îi interoghează imediat pe șefii învinși : „Cum se face că, atît de numeroși, fugiseră în fața unui număr atît de mic ?" (Gomara, 22). Odată obținute informațiile, el îl recompensează cu generozitate pe cel ce le-a adus. Este gata să asculte sfaturi, chiar dacă nu le urmează întotdeauna, din moment ce informațiile se cer interpretate.

Datorită acestui sistem perfect pus la punct, Cortés reuşeşte să sesizeze rapid şi în amănunt existenţa disensiunilor interne dintre indieni – care, am văzut, joacă un rol decisiv în victoria finală. Încă de la începutul expediţiei sale este atent la orice informaţie de acest gen. Or, disensiunile sînt într-adevăr numeroase : Bernal Diaz spune : „Erau într-un neîncetat război, provincii împotriva altor provincii, sate împotriva altor sate" (208) iar Motolinia aminteşte şi el : „Cînd au venit spaniolii, toţi seniorii şi toate provinciile erau foarte învrăjbite şi duceau un război continuu unii împotriva celorlalţi" (III, 1). Sosind la Tlaxcala, Cortés este foarte sensibil la aceste aspecte : „Văzînd discordia şi animozităţile unora împotriva altora, nu mică mi-a fost satisfacţia, căci mi s-a părut că situaţia contribuia din plin la ceea ce-mi propusesem să fac şi că puteam găsi un mijloc de a-i subjuga mai repede. Căci, vorba dictonului, «au fost învinşi pentru că nu erau uniţi», etc., şi mi-am amintit de cuvintele evanghelice care spun că orice regat divizat avea să fie distrus" (3) : e ciudat să vedem că lui Cortés îi place să citească acest principiu al cezarilor în Cartea creştinilor ! Indienii vor merge deci pînă la a solicita intervenţia lui Cortés în propriile lor conflicte ; cum scrie Pedro Martyr : „Sperau că, sub acoperirea unor asemenea eroi, vor beneficia de ajutor şi protecţie contra vecinilor lor, căci sînt şi ei munciţi de această boală care nu a dispărut niciodată şi este într-un fel înnăscută umanităţii : sînt măcinaţi, ca şi ceilalţi oameni, de furia dominaţiei" (IV, 7). Tot cucerirea eficace de informaţii duce la căderea finală a imperiului aztec : în timp ce Cuauhtemoc afişează cu imprudenţă însemnele regale pe corabia care trebuia să-i înlesnească fuga, ofiţerii lui Cortés, în schimb, strîng informaţiile care l-ar putea privi şi ar putea duce la capturarea sa. „Sandoval nu a întîrziat să primească vestea fugii lui Cuauhtemoc însoţit de nobilimea sa. A dat imediat ordin ca brigantinele să înceteze distrugerea caselor şi să pornească în urmărirea canoelor" (Bernal Diaz, 156). Garcia de Olguin, comandantul uneia dintre brigantine, aflînd de la un mexican pe care-l făcuse prizonier că, la bordul unei canoe pe care o urmărea, se găsea regele, a pornit cu aşa o viteză, încît în cele din urmă a ajuns-o" (Ixtlilxochitl, XIII, 173). Cucerirea informaţiei duce la cucerirea regatului.

În timpul înaintării lui Cortés spre Mexico, are loc un episod semnificativ. Tocmai a părăsit Cholula şi, pentru a ajunge în capitala aztecă, trebuie să traverseze un lanţ de munţi. Trimişii lui Moctezuma îi arată o trecătoare ; Cortés îi urmează în silă, temîndu-se de o capcană. În acele clipe, cînd în principiu trebuia să-şi concentreze

întreaga atenție acestei probleme a protecției, zărește vîrfurile vulcanilor vecini, care sînt în activitate. Setea sa de cunoaștere îl face să uite de grijile imediate.

„La opt leghe de orașul Cholula, întîlnim două lanțuri de munți foarte înalți și minunați, căci au atîta zăpadă în vîrf la sfîrșitul lunii august, încît nu vezi nimic altceva. Și dintr-unul, care este și cel mai înalt, iese de mai multe ori pe zi și în timpul nopții o masă de fum, groasă cît o casă mare, care se înalță din vîrfurile munților pînă la nori, dreaptă ca o săgeată ; în așa fel încît, după cîte se pare, vînturile foarte violente care suflă fără încetare pe aceste înălțimi n-o pot clinti. Cum am dorit totdeauna să fac Alteților Voastre relatarea cea mai detaliată despre toate lucrurile din această țară, am vrut să aflu secretul acestuia, care mi s-a părut minunat, și am trimis zece din însoțitori mei, aleși pe potriva unei asemenea întreprinderi, întovărășiți de cîțiva localnici din acest ținut, care le serveau drept ghizi, și le-am ordonat să se străduiască să ajungă în vîrful acelui munte și să afle secretul fumului, de unde și cum ieșea" (Cortés, 2).

Exploratorii nu ajung pînă în vîrf și se mulțumesc să aducă cîteva bucăți de gheață. Dar, pe drumul de întoarcere, zăresc o altă cale spre Mexico, care pare să fie mai puțin periculoasă ; este cea pe care o va urma Cortés și, într-adevăr, nu va avea parte de nici o surpriză neplăcută. Chiar și în momentele cele mai dificile, care-i solicită cea mai mare atenție, pasiunea lui Cortés de a „cunoaște secretul" nu scade. Și, în planul simbolicului, curiozitatea sa este recompensată.

Poate că este instructiv să comparăm această ascensiune către vulcan cu o alta, îndeplinită de indienii maya, și relatată în *Analele cakșichelilor*. Și aceasta are loc în timpul unei expediții militare ; se ajunge în apropierea vulcanului ; „focul care țîșnea din interiorul muntelui era într-adevăr înspăimîntător". Războinicii ar dori să coboare să ia focul ; dar nimeni nu îndrăznește. Atunci se adresează șefului lor, Gagavitz (al cărui nume înseamnă : vulcan), și îi spun : „O, tu frate al nostru, tu ai venit și ești speranța noastră. Cine ne va aduce focul și ne va permite astfel să ne încercăm norocul, o, frate al nostru ?" Gagavitz hotărăște să meargă el, însoțit de un alt războinic îndrăzneț ; coboară în vulcan, iese aducînd focul. Războinicii exclamă : „Puterea lui magică, măreția și majestatea lui sînt într-adevăr înspăimîntătoare ; a distrus focul și l-a făcut prizonier". Gagavitz le răspunde : „Spiritul muntelui a devenit sclavul și prizonierul meu, o, frații mei ! Cucerind spiritul muntelui, am eliberat piatra de foc, piatra numită Zacchog [silex]" (I).

Şi de o parte, şi de cealaltă se manifestă curiozitate, curaj. Dar percepţia faptului este diferită. Pentru Cortés este vorba de un fenomen natural singular, de o minune a naturii ; curiozitatea sa este intranzitivă ; consecinţa practică (descoperirea drumului celui mai bun) este evident fortuită. Cît despre Gagavitz, el trebuie mai întîi să se măsoare cu un fenomen magic, să înfrunte spiritul muntelui ; consecinţa practică este domesticirea focului. Altfel spus, povestirea, care are, poate, o bază istorică, se transformă într-un mit al originii focului : pietrele din a căror izbire se obţin scîntei ar fi fost aduse de către Gagavitz din vulcanul în plină erupţie. Cortés se situează pe planul pur uman ; povestirea lui Gagavitz pune imediat în mişcare o întreagă reţea de corespondenţe naturale şi supranaturale.

La azteci comunicarea este înainte de toate o comunicare cu lumea, şi, în interiorul ei, reprezentările religioase joacă un rol esenţial. Evident că religia nu este absentă nici dinspre partea spaniolă, pentru Colon juca un rol chiar esenţial. Dar sîntem frapaţi de două diferenţe importante. Prima ţine de specificitatea religiei creştine în raport cu religiile păgîne din America : ceea ce contează aici este caracterul ei fundamental universalist şi egalitar. „Dumnezeu" nu este un substantiv propriu, ci un substantiv comun : cuvîntul poate fi tradus în orice limbă, căci nu desemnează *un* zeu, ca Huitzilopochtli sau Tezcatlipoca, care sînt totuşi nişte abstracţiuni, ci *zeul*. Această religie se vrea universală şi datorită acestui fapt este intolerantă. Moctezuma dă dovadă, cu ocazia conflictelor religioase, de ceea ce în ochii noştri ar putea apărea ca o deschidere spirituală fatală (în realitate este vorba de altceva) : cînd Cortés îi atacă templele, încearcă să găsească soluţii de compromis. „Atunci Moctezuma a sugerat ca imaginile noastre să fie aşezate pe o latură, şi zeii săi săi fie lăsaţi pe cealaltă latură ; dar Marchizul [Cortés] a refuzat" (Andrés de Tapia) ; chiar şi după cucerire, indienii vor continua să dorească a-l integra pe Dumnezeul creştin în propriul lor panteon, ca pe o divinitate între altele.

Aceasta nu înseamnă că orice idee monoteistă este străină de cultura aztecă. Nenumăratele lor divinităţi nu sînt decît diferitele numele ale zeului, invizibil şi intangibil. Dar dacă zeul are atîtea nume şi atîtea chipuri, e pentru că fiecare manifestare a sa şi orice relaţie cu lumea naturală este personificată, diferitele sale funcţii fiind distribuite tot atîtor personaje diferite. Zeul religiei aztece este în acelaşi timp unul şi multiplu. De aceea religiozitatea aztecă acceptă atît de uşor apariţia unor noi divinităţi ; şi ştim că, încă de pe vremea lui Moctezuma, a fost construit un templu destinat a adăposti

pe toți „ceilalți" zei : „I s-a părut regelui Moctezuma că lipsea un templu înălțat spre gloria tuturor idolilor adorați în această țară. Animat de zel religios, a ordonat să fie construit unul. (...) Se numește *Coateocalli*, adică „Templul diverșilor zei", din cauza varietății zeilor diferitelor popoare și diverselor provincii." (Duran, III, 58). Proiectul va fi realizat, și acest uimitor templu va funcționa în anii dinaintea cuceririi. Nu la fel se petrec lucrurile la creștini, iar refuzul lui Cortés decurge din chiar spiritul religiei creștine : Dumnezeul creștin nu este o încarnare care s-ar putea adăuga celorlalte, este în mod exclusiv și intolerant *unul*, și nu lasă nici un loc pentru alți zei ; cum spunea Duran, „credința noastră catolică este una, și în ea se fondează o Biserică unică, care are drept obiect un singur Dumnezeu adevărat, și ea nu admite pe lîngă ea nici o altă adorație, sau credință în alți zei" (I, „Introducere"). Faptul contribuie, și nu puțin, la victoria spaniolilor : intransigența a învins totdeauna toleranța.

Egalitarismul creștinismului este solidar cu universalismul său : din moment ce Dumnezeu le convine tuturor, toți îi convin lui Dumnezeu ; în această privință nu există diferențe nici între popoare, nici între indivizi. Sfîntul Pavel a spus : „Acolo nu mai există grec sau evreu, circumcizie sau prepuț, nici barbar, scit, sclav sau om liber, ci Christos care este totul și în toate" (*Coloss.*, 3, 11), și : „Nu mai există evreu sau grec ; nu mai există sclav sau om liber ; nu mai există mascul sau femelă, ci toți sînteți una întru Isus Christos (*Galat.*, 3, 28). Aceste texte indică exact în ce sens trebuie înțeles egalitarismul primilor creștini : creștinismul nu luptă împotriva inegalităților (stăpînul va rămîne stăpîn, iar sclavul sclav, ca și cum ar fi vorba de o diferență la fel de naturală ca cea dintre bărbat și femeie) ; dar le declară nonpertinente față cu unitatea tuturor întru Christos. Vom regăsi aceste probleme în dezbaterile morale de după cucerire.

A doua diferență provine din formele pe care le-a luat sentimentul religios la spaniolii din acele vremuri (dar poate și aici este vorba de o consecință a doctrinei creștine, și ne putem întreba în ce măsură o religie egalitaristă nu conduce, refuzînd ierarhiile, chiar la părăsirea religiei) : Dumnezeul spaniolilor este mai degrabă un ajutor decît un senior, este o ființă pe care mai curînd o utilizezi decît să te bucuri de ea (ca să ne exprimăm la fel cu teologii). În teorie, și cum voia Colon, (și chiar Cortés, la care se manifestă aici una din trăsăturile cele mai „arhaice" ale mentalității sale), scopul cuceririi este răspîndirea religiei creștine ; în practică, discursul religios este unul din mijloacele care asigură succesul cuceririi : scop și mijloace și-au schimbat între ele rolurile.

Spaniolii nu percep sfaturile divine decît cînd acestea coincid cu sugestiile informatorilor lor, sau cu propriile interese, cum reiese din povestirile mai multor cronicari. „Am deslușit de asemenea și alte semne foarte clare care ne-au făcut să înțelegem că Domnul voia, în interesul religiei, să colonizeze această țară", spune deja Juan Diaz care însoțește expediția lui Grijalva ; iar Bernal Diaz : „Am căzut deci de acord să urmăm sfatul celor din Cempoala ; căci bunul Dumnezeu hotăra totul pentru noi" (61).Cu ocazia episodului deja relatat al ascensiunii vulcanului, Cortés punea tot pe seama Domnului descoperirea drumului celui mai bun. „Cum Dumnezeu a părut totdeauna preocupat de interesele Majestății Voastre din cea mai fragedă copilărie, și cum eu și însoțitorii mei sîntem în serviciul Alteței Voastre, s-a îndurat să ne arate un alt drum, mai greu, dar mai puțin periculos decît cel care ne fusese indicat" (2). Strigătul care dă semnalul începerii bătăliei, „Santiago !", vădește mai puțin speranța unei intervenții a sfîntului tutelar al spaniolilor, cît dorința lor de a-și face curaj și de a-i speria pe adversari. Preotul trupei lui Cortés nu este cu nimic inferior față de un șef militar : „Sub influența încurajărilor lui fray Bartolomeo de Olmedo, care îi ațița să reziste pentru a-l sluji pe Dumnezeu și a răspîndi credința sfîntă, promițîndu-le ajutorul funcției sale ecleziastice, strigîndu-le să învingă sau să moară în luptă, trupele noastre întăriteate" (Bernal Diaz, 164). Această relație este explicit afirmată chiar pe stindardul lui Cortés. „Drapelul ridicat de Cortés avea culorile alb și albastru, cu o cruce la mijloc, înconjurată de o inscripție în latină care, în traducere, spunea : «Prieteni, să urmăm crucea, și înflăcărați de credința în acest simbol, să cucerim.»" (Gomara, 23).

Din relatări, se cunoaște un episod semnificativ din timpul campaniei împotriva tlaxcaltecilor : „pentru a lua dușmanul prin surprindere, Cortés pune la cale cu cavalerii săi o expediție nocturnă. Un cal se împiedică ; Cortés îl trimite înapoi în tabără. Puțin timp după aceea se împiedică și un al doilea cal : „Unii i-au spus : «Seniore, se pare că e semn rău pentru noi, să ne întoarcem». Dar el a răspuns : «Pentru mine e semn bun. Înainte»" (Francisco de Aguilar ; a se vedea și Andres de Tapia). În timp ce pentru azteci venirea spaniolilor nu reprezenta decît realizarea unei înșiruiri de semne proaste (ceea ce le micșora cu atît mai mult combativitatea), în circumstanțe comparabile, Cortés (spre deosebire de unii dintre tovarășii săi) refuză să vadă aici o intervenție divină – sau ca nu se poate manifesta decît în favoarea sa, chiar dacă semnele par a susține contrariul ! Este frapant să vedem cum, în timpul fazei sale de declin,

şi în special în timpul expediţiei din Honduras, Cortés începe la rîndul lui să creadă în semne ; şi succesul nu-l mai însoţeşte.

Rolul secundar, şi în cele din urmă limitat al schimbului cu Dumnezeu lasă loc unei comunicări umane în care *celălalt* va fi recunoscut cu claritate (chiar dacă nu este stimat). Întîlnirea cu indienii nu creează posibilitatea unei recunoaşteri, nu face decît să o dezvăluie ; ea există din motive specifice înseşi istoriei Europei. Pentru a-i descrie pe indieni, conchistadorii recurg la comparaţii pe care le găsesc imediat fie în propriul trecut păgîn (greco-roman), fie la *alţii* mai apropiaţi geograficeşte, şi deja familiari, cum ar fi musulmanii. Spaniolii numesc „moschee" primele temple pe care le descoperă ; şi primul oraş întrezărit în cursul expediţiei lui Hernandez de Cordoba va fi numit, ne spune Bernal Diaz, „marele Cairo". Încercînd să-şi precizeze impresiile despre mexicani, Francisco de Aguilar aminteşte pe loc : „De pe vremea cînd eram copil şi adolescent, citeam o mulţime de povestiri şi relatări despre persani, greci şi romani. Tot din lecturi cunoşteam riturile care se practică în Indiile portugheze." Putem chiar să ne întrebăm dacă nu cumva supleţea de spirit de care dau dovadă europenii din acele vremuri pentru a duce la bun sfîrşit cucerirea nu se datorează acestei situaţii singulare, care face din ei moştenitorii a *două* culturi : cultura greco-romană pe de o parte, cultura iudeo-creştină, pe de alta (dar, în realitate, această stare de lucruri este pregătită de multă vreme, căci asimilarea dintre tradiţia iudaică şi tradiţia creştină îşi urma deja cursul, Vechiul Testament fiind absorbit de cel Nou). Vom mai avea ocazia să observăm conflictele dintre aceste două elemente ale culturii Renaşterii ; conştient sau nu, reprezentantul ei este obligat să recurgă la o întreagă serie de ajustări, de transpuneri şi de compromisuri cîteodată foarte anevoiase, care-l ajută să-şi cultive spiritul de adaptare şi improvizaţie, destinat să joace un rol atît de decisiv în timpul cuceririi.

Mai curînd decît egocentrică, cultura europeană de atunci este „alocentrică" : de multă vreme, locul său prin excelenţă sacru, centrul său simbolic, Ierusalimul, este nu numai exterior teritoriului european, dar şi supus de către o civilizaţie rivală (cea musulmană). La această descentralizare spaţială se adaugă în Renaştere şi o alta, temporală : vîrsta ideală nu este prezentul, nici viitorul, ci trecutul, şi încă un trecut care nici măcar nu este creştin : cel al grecilor şi romanilor. Centrul se află în altă parte, ceea ce oferă celuilalt posibilitatea de a deveni într-o bună zi central.

Unul din lucrurile care frapează cel mai mult imaginaţia conchistadorilor la intrarea lor în Mexico este ceea ce am putea numi

grădina zoologică a lui Moctezuma. Populațiile supuse de azteci le ofereau în tribut mostre din speciile vegetale și animale, iar aceste colecții de plante, păsări, șerpi și animale sălbatice puteau fi contemplate în locuri special amenajate. Colecțiile nu se justifică numai, pare-se, prin referințe religioase (cutare animal putea corespunde cutărei divinități), dar erau admirate pentru raritatea lor și varietatea speciilor, sau pentru frumusețea specimenelor. Faptul ne duce cu gîndul o dată mai mult la comportamentul lui Colon, naturalist amator, care voia eșantioane din tot ce întîlnea.

Această instituție, pe care spaniolii o admiră la rîndul lor (în Europa nu existau grădini zoologice), poate fi în același timp apropiată de, și pusă în contrast cu o alta, aproape contemporană : primele muzee. Dintotdeauna oamenii au colecționat curiozități, naturale sau culturale ; dar abia în secolul al XV-lea vor începe papii să acumuleze și să expună vestigiile din vechime ca pe niște rămășițe ale unei alte culturi ; este și epoca primelor lucrări despre „viața și moravurile" populațiilor îndepărtate. Ceva din acest spirit a trecut la Cortés însuși, căci dacă, la început, nu are decît grija de a răsturna idolii și de a distruge templele, puțin după cucerire îl vedem preocupat să le conserve, ca mărturii ale culturii aztece. Un martor în procesul care-i este intentat cîțiva ani mai tîrziu afirmă : „S-a arătat foarte contrariat, căci voia ca aceste temple ale idolilor să rămînă ca monumente" (*Sumario*, I, p.232).

La azteci, Coateocalli sau Templul diverșilor zei semăna cel mai mult cu un muzeu. Și totuși diferența este imediat sesizabilă : idolii aduși aici din cele patru colțuri ale țării nu povoacă în nici un caz o atitudine estetică de admirație, și cu atît mai puțin, o conștiință relativistă a diferențelor dintre popoare. Odată aduse în Mexico, aceste divinități devin mexicane, și utilizarea lor rămîne pur religioasă, ca și în cazul zeilor mexicani, chiar dacă originea lor era diferită. Nici grădina zoologică, și nici acest templu nu stau mărturie despre vreo acceptare a diferențelor culturale în modul în care o face muzeul abia apărut în Europa.

Prezența unui loc rezervat celuilalt în universul mental al spaniolilor este simbolizat de dorința lor constant afirmată de a comunica, care contrastează puternic cu reticențele lui Moctezuma. Primul mesaj al lui Cortés este : „Din moment ce noi am traversat atîtea mări și am venit din țări atît de îndepărtate numai pentru a-l vedea în carne și oase și a-i vorbi, Seniorul, și marele nostru Rege nu ne-ar putea aproba comportarea dacă ne-am întoarce astfel" (Bernal Diaz, 39). „Căpitanul le-a spus cu ajutorul interpreților și i-a făcut să înțeleagă

că în nici un caz nu avea să plece din acea țară înainte de a-i cunoaște secretele, pentru a le putea scrie Majestăților Voastre o relatare veridică" (Cortés, 1). Suveranii străini, ca și vulcanii, provoacă în mod irezistibil dorința de cunoaștere a lui Cortés, care acționează ca și cum unicul său scop ar fi fost să compună o povestire.

Putem spune că însuși faptul de a-și asuma astfel rolul activ în procesul de interacțiune le asigură spaniolilor o incontestabilă superioritate. Ei sînt singurii care *acționează* în această situație ; aztecii nu caută decît să mențină un *status quo*, ei se mulțumesc să *reacționeze*. Faptul că spaniolii sînt cei care au traversat oceanul pentru a-i găsi pe indieni și nu invers, anunță deja rezultatul întîlnirii ; aztecii nu-și mai extind stăpînirea în America de Sud sau în America de Nord. Este frapant să vedem că, în America Centrală, tocmai aztecii sînt cei care nu vor să comunice și nici să-și schimbe cît de cît modul de viață (cele două atitudini se confundă adesea), ceea ce se potrivește de minune cu valorizarea de către ei a trecutului și a tradițiilor ; în timp ce populațiile supuse sau dependente de ei, participă la interacțiune mult mai activ, obținînd avantaje din conflict ; tlaxcaltecii, aliați cu spaniolii, vor fi în multe privințe stăpînii reali ai țării în secolul care urmează cuceririi.

Să ne întoarcem acum înspre latura *producției* discursurilor și a simbolurilor. Cortés este mai întîi constant preocupat de felul în care ceilalți – indienii – îi vor interpreta gesturile. Îi va pedepsi sever pe jefuitorii din propria sa armată pentru că aceaștia *iau* ce nu trebuie luat și, în același timp, *dau* o impresie defavorabilă despre ei înșiși. „Văzînd că portul nu mai era locuit și aflînd cum Alvarado se dusese în satul vecin să ia găini, ornamente și alte obiecte de mică valoare aparținînd indienilor, și aur, mai mult aramă, s-a arătat foarte supărat și i-a adresat amare reproșuri lui Pedro de Alvarado, spunîndu-i că nu luîndu-le astfel bunurile vor calma ținuturile cucerite. (...) Le-a ordonat să ducă înapoi aurul, ornamentele și celelalte. Cît despre găini, ele fuseseră mîncate ; dar a ordonat să li se ofere în schimb sticlărie și cercei, și cîte o cămașă din Castilia pentru fiecare dintre ei" (Bernal Diaz, 25). Sau, mai tîrziu : „Un soldat pe nume Mora, originar din Ciudad Rodrigo, a furat două găini din casa unui indian din acest sat. Dîndu-și seama, Cortés a fost cuprins de așa o furie față de comportarea pe care soldatul îndrăznise să o aibă sub ochii săi, într-o țară aliată, încît pe loc a ordonat să i se pună ștreangul de gît" (Bernal Diaz, 51). Rațiunea acestor gesturi se află tocmai în dorința lui Cortés de a controla informația primită prin intermediul indienilor : „Pentru a evita ca ei să dea impresia de cupiditate, și

pentru a alunga ideea că motivul unic al venirii lor este căutarea aurului, toți trebuiau să se prefacă a nu ști ce era acesta" (Gomara, 25) ; și, în sate : „Cortés a anunțat printr-un vestitor că, sub amenințarea pedepsei cu moartea, nimeni nu trebuia să se atingă de nimic altceva decît de hrană – ca să-și pună în valoare reputația și buna credință pe lîngă indigeni" (Gomara, 29). Începem să ne dăm seama de rolul pe care-l joacă vocabularul simulării : „aparență", „reputație".

Cît despre mesajele pe care le adresează indienilor, și ele corespund unei strategii perfect coerente. Pentru început, Cortés vrea ca informația primită de la indieni să fie chiar cea pe care le-o trimite el ; va distila deci cu foarte multă prudență adevărul în propriile-i spuse și va fi deosebit de nemilos față de spioni : celor prinși li se vor tăia mîinile. La început, indienii nu sînt siguri dacă bidiviii spaniolilor sînt ființe muritoare ; pentru a-i menține în incertitudine, Cortés cere să fie îngropate cadavrele animalelor ucise cu multe precauțiuni, în noaptea imediat următoare bătăliei. Va recurge la multe alte stratageme pentru a-și ascunde adevăratele surse de informații, pentru a lăsa să se creadă că ele provin nu din schimbul cu oamenii, ci cu supranaturalul. Despre o delațiune povestește : „Cum ei nu știau de la cine aflasem, și cum credeau că folosisem vreun fel de magie, ei sînt convinși că nimic nu-mi poate scăpa. De mai multe ori mă văzuseră scoțînd o hartă marină și o busolă pentru a mă asigura că nu greșisem drumul, mai ales cînd am găsit calea spre Cagoatezpan, și spuseseră multor spanioli că numai astfel reușisem să-l găsesc. Unii dintre ei, doritori să mă asigure de buna lor credință, au venit chiar la mine și mi-au cerut să mă uit în sticlă și pe hartă pentru a le verifica bunele intenții, din moment ce așa aflam eu totul ; i-am lăsat să creadă că acesta era adevărul și că busola și harta marină îmi dezvăluiau orice" (5).

Comportamentul lui Moctezuma era contradictoriu (să-i întîmpine, sau să nu-i întîmpine pe spanioli ?) și dezvăluia starea de nehotărîre de care era cuprins împăratul aztec, fapt ce avea să fie exploatat de către adversarii săi. Comportarea lui Cortés este adesea la fel de contradictorie în aparență ; dar această contradicție este una calculată, și are drept obiectiv (și drept efect) bruierea mesajului, lăsîndu-i perpleși pe interlocutorii săi. O secvență din marșul său spre Mexico este exemplară în această privință. La Cempoala, Cortés este primit de „marele cacic", care speră ca șeful spaniol să-l ajute să arunce jugul aztec. În acest moment sosesc cinci trimiși ai lui Moctezuma, însărcinați cu strîngerea impozitului ; ei se arată deosebit de mîniați de primirea bună făcută spaniolilor. Cacicul cel mare revine

la Cortés pentru a-i cere sfatul ; acesta îi spune să-i aresteze pe perceptori. Zis şi făcut ; dar cînd locuitorii din Cempoala plănuiesc să-i sacrifice pe prizonieri, Cortés se împotriveşte şi îi adaugă pe proprii soldaţi la gărzile închisorii. La căderea nopţii le cere soldaţilor săi să-i aducă pe ascuns doi din cei cinci prizonieri, dacă este posibil, pe cei mai inteligenţi ; simulează inocenţa în faţa lor, se miră să-i ştie întemniţaţi şi se oferă să-i elibereze ; pentru a le înlesni fuga, îi conduce chiar cu una din corăbiile sale în afara teritoriului cempoalez. Eliberaţi, ei se duc la Moctezuma şi îi povestesc ce-i datorează lui Cortés. A doua zi dimineaţă, cempoalezii descoperă fuga şi vor să-i sacrifice măcar pe cei trei prizonieri rămaşi ; dar Cortés se opune ; se indignează de neglijenţa paznicilor cempoalezi şi propune ca ceilalţi trei să fie păziţi chiar pe corăbiile sale. Marele cacic şi tovarăşii săi acceptă ; dar ei ştiu că Moctezuma va fi prevenit de rebeliunea lor ; atunci îi jură fidelitate lui Cortés şi se angajează să-l secundeze în lupta sa împotriva împăratului aztec. „Acela a fost momentul în care au jurat ei credinţă Majestăţii Sale, în prezenţa notarului Diego Godoy ; şi au făcut cunoscute aceste evenimente celei mai mari părţi din satele acestei provincii. Cum de altfel nu plăteau tribut şi nu-i mai vedeau deloc pe perceptori, nu-şi stăpîneau bucuria la gîndul tiraniei de care fuseseră eliberaţi" (Bernal Diaz, 47).

Manevrele lui Cortés au doi destinatari : cempoalezii şi Moctezuma. Cu primii, afacerea este relativ simplă : Cortés îi împinge la a se angaja în mod ireversibil de partea sa. Cum perceptorii azteci sînt cît se poate de aproape, iar tributurile foarte grele, în timp ce regele Spaniei este o pură abstracţie şi pentru moment nu cere nici un impozit, cempoalezii găsesc destule justificări pentru a face acest pas. Lucrurile sînt mai complexe în ceea ce-l priveşte pe Moctezuma. Acesta va afla, pe de o parte, că trimişii săi au fost maltrataţi datorită prezenţei spaniolilor ; dar, pe de altă parte, că datorită acelorași spanioli au scăpat cu viaţă. Cortés se înfăţişează în acelaşi timp ca duşman şi ca aliat, făcînd imposibilă, sau, în orice caz, de nejustificat, orice acţiune a lui Moctezuma împotriva sa ; prin acest gest el îşi impune puterea, alături de cea a lui Moctezuma, din moment ce acesta nu-l poate pedepsi. Cînd cunoştea numai prima parte a întîmplării, Moctezuma „se pregătea să ne înfrunte cu cele mai bune trupe ale sale şi cu căpitanii săi cei mai viteji" ; după ce a aflat şi partea a doua, „furia sa a scăzut şi i-a venit ideea să afle veşti despre noi, pentru a ne cunoaşte intenţiile" (Bernal Diaz, 48). Rezultatul mesajului multiplu al lui Cortés este că Moctezuma nu mai ştie ce să creadă şi se vede silit să pornească din nou în căutare de informaţii.

Cînd se simte slab, prima grijă a lui Cortés este să-i facă pe ceilalți să creadă că este puternic, să nu-i lase să descopere adevărul ; această grijă este constantă. „Cum noi anunțaserăm că acela urma să ne fie drumul, am crezut că e bine să perseverez și să nu dau înapoi, ca ei să nu creadă că îmi lipsea curajul" (9). „Cît despre mine, am crezut că, dacă dădeam dovadă de atît de puțin curaj în fața băștinașilor, mai ales în fața celor care ne erau prieteni, i-aș fi îndepărtat de noi ; și mi-am amintit că norocul îi favorizează totdeauna pe cei îndrăzneți" (2). „Mi s-a părut că, deși nu acela ne era drumul, ar fi nevoinic să trec fără pe acolo fără să le dau o lecție, iar prietenii noștri nu trebuiau să creadă că frica ne împiedica să o facem, etc (3).

În general, Cortés este un om sensibil la aparențe. Cînd este numit în fruntea expediției, primele sale cheltuieli vor fi făcute pentru a-și oferi veșminte impozante. „A început să-și îngrijească și să-și împodobească persoana mult mai mult decît îi stătea în obicei. Purta un pompon din pene și un medalion de aur, care-i ședeau foarte bine" (Bernal Diaz, 20) ; dar putem fi siguri că, spre deosebire de șefii aztecilor, nu purta toate aceste însemne în timpul luptelor. Nu uită niciodată să-și învăluiască întîlnirile cu solii lui Moctezuma cu un întreg ceremonial, care trebuie să fi fost destul de comic în pădurea tropicală, dar care-și atingea, nu mai puțin, scopul.

Cortés are reputația unui bun vorbitor ; știm că i se întîmplă să scrie uneori poezii, iar rapoartele pe care i le trimite lui Carol Quintul dovedesc o remarcabilă stăpînire a limbii. Cronicarii ni-l descriu adesea în exercițiul acestor funcțiuni, atît pe lîngă soldații săi, cît și atunci cînd li se adresează șefilor indieni, prin intermediul interpreților. „Cîteodată căpitanul ni se adresa prin discursuri foarte frumoase, care ne făceau să credem că fiecare dintre noi era conte sau duce, și urma să devină nobil ; astfel ne transforma din micii în leii, și porneam la atac împotriva armatelor puternice fără teamă și fără ezitare" (Francisco de Aguilar ; vom reveni asupra comparației cu micii și leii). „Avînd de la natură o fire afabilă, prezența sa era căutată și conversația lui plăcea" (Bernal Diaz, 20). „Cortés știa să capteze atenția șefilor indieni prin cuvinte plăcute" (*ibid.*, 36). „Cortés i-a consolat cu vorbe prietenoase pe care el și doña Marina știau să le mînuiască foarte bine" (*ibid.*, 86). Chiar și dușmanul său declarat Las Casas subliniază perfecta sa dezinvoltură în ce privește comunicarea cu oamenii : îl zugrăvește ca pe un om care „știa să le vorbească tuturor" și era dotat cu „o vioiciune ingenioasă și cu abilitate mondenă" (*Historia*, III, 114 și 115).

În aceeaşi măsură se îngrijeşte de reputaţia armatei sale şi contribuie deliberat la făurirea ei. Cînd urcă cu Moctezuma în vîrful unuia din templele sale din Mexico, înalt de o sută patruzprezece trepte, împăratul aztec îl invită să se odihnească. „Cortés i-a răspuns prin intermediul interpreţilor că nici el, nici vreunul dintre noi, nu obosea vreodată, din nici un motiv" (Bernal Diaz, 92). Gomara îl înfăţişează dezvăluind secretul acestui comportament într-un discurs pe care Cortés l-ar fi adresat soldaţilor săi : „Rezultatul războiului depinde mult de reputaţia noastră" (114). Cînd intră întîia oară în oraşul Mexico, refuză să fie însoţit de o armată a indienilor aliaţi, căci faptul ar putea fi interpretat ca un semn de ostilitate ; în schimb, cînd primeşte, după căderea oraşului Mexico, pe mesagerii unui şef îndepărtat, îşi etalează toată puterea : „Pentru ca ei să vadă manierele noastre şi să povestească seniorului lor, am ordonat ca toţi caii să fie scoşi într-o piaţă, şi au alergat, şi s-au hărţuit în faţa lor ; infanteria s-a aşezat în formaţie de luptă, archebuzierii şi-au descărcat armele, în timp unul dintre tunuri trăgea ghiulele" (3). Iar tactica sa militară preferată va consta – din moment ce atunci cînd este slab lasă să se creadă că e puternic – în simularea slăbiciunii tocmai atunci cînd este mai puternic, pentru a-i atrage pe azteci în capcane ucigătoare.

De-a lungul campaniei sale, Cortés îşi manifestă aplecarea pentru acţiuni spectaculoase, foarte conştient de valoarea lor simbolică. De exemplu, este esenţial să cîştige prima bătălie împotriva indienilor ; să distrugă idolii la prima provocare a preoţilor pentru a-şi arăta invulnerabilitatea ; să învingă în prima înfruntare dintre brigantine şi canoele indiene ; să dea foc cutărui palat situat în interiorul oraşului pentru a arăta cît de mult a înaintat ; să urce sus pe un templu, ca să-l vadă toţi. Pedepseşte rar, dar exemplar, aşa încît să afle toată lumea ; de exemplu violenta represiune dezlănţuită asupra regiunii Panuco, în urma unei răscoale pe care a înăbuşit-o ; se va remarca atenţia pe care o acordă răspîndirii informaţiei : „Cortés ordonă ca fiecare din aceşti [şaizeci] de cacici să-şi cheme moştenitorul. Ordinul este executat. Atunci, sînt toţi arşi pe un imens rug, iar moştenitorii lor asistă la execuţie. Apoi, Cortés i-a chemat şi i-a întrebat dacă ştiau cum îşi urmase cursul sentinţa dată împotriva părinţilor lor asasini ; apoi, arborînd un aer sever, a adăugat că speră că exemplul va fi suficient şi că nu vor mai fi bănuiţi de neascultare" (Pedro Martyr, VIII, 2).

Chiar şi modul în care Cortés îşi utilizează armele este de o eficacitate mai curînd simbolică decît practică. Construieşte o

catapultă care nu funcționează ; nu e grav : „Chiar dacă nu ar fi avut alt efect decît cel de a-i speria, așa cum s-a și întîmplat, spaima a fost atît de mare, încît eram de părere că dușmanii noștri aveau să se predea ; și ne era de ajuns" (Cortés, 3). Chiar la începutul expediției, organizează cu caii și tunurile sale adevărate spectacole „de sunet și lumină" (care, în astfel de situații, nu servesc la nimic altceva) ; grija pe care o manifestă pentru punerea în scenă este întru totul remarcabilă. Ascunde într-un loc anume o iapă și îi așează în fața ei pe oaspeții săi indieni, aducînd însă și un armăsar ; manifestările zgomotoase ale acestuia îi sperie pe cei care nu văzuseră niciodată un cal. Alegînd un moment de acalmie, Cortés ordonă să se tragă cu tunurile, dispuse în apropiere. Nu el a inventat acest tip de stratagemă, dar este fără îndoială primul care o folosește sistematic. Cu altă ocazie, își duce invitații într-un loc unde solul este tare, în așa fel încît caii să poată galopa repede și ordonă din nou să se tragă cu tunul mare, încărcat la maximum. Știm, din povestirile aztece, că aceste puneri în scenă nu-și ratau ținta : „În acea clipă emisarii și-au pierdut capul și au leșinat. Se prăbușeau, se dărîmau, acolo unde se aflau ; nu mai erau stăpîni pe ei înșiși" (CF, XII, 5). Aceste scamatorii sînt atît de eficace încît un călugăr poate scrie liniștit, cîțiva ani mai tîrziu : „Acești oameni au atîta încredere în noi, încît nu mai avem nevoie de miracole" (Francesco de Bologna).

Comportamentul lui Cortés ne duce irezistibil cu gîndul la învățămintele cvasi-contemporane ale lui Machiavelli. Nu este vorba de o influență directă, evident, ci mai curînd de spiritul unei epoci care se manifestă în scrierile unuia, ca și în înfăptuirile celuilalt. ; în rest, regele „catolic" Ferdinand, al cărui exemplu nu putea fi necunoscut lui Cortés, este citat de Machiavelli ca model al „noului prinț". Cum să nu faci o apropiere între stratagemele lui Cortés și preceptele lui Machiavelli, care înalță reputația și prefăcătoria la rangul de noi valori : „Nu este deci necesar ca un Prinț să aibă toate calitățile sus-menționate, dar el trebuie să pară a le poseda. Și chiar, aș îndrăzni să spun că, dacă le posedă, și le respectă întotdeauna, ele îi dăunează ; dar, dacă se preface bine a le poseda, atunci ele îi sînt profitabile" (*Principele*, 18). Mai general, în lumea lui Machiavelli și a lui Cortés, discursul nu este determinat de obiectul descris, nici de conformitatea la o tradiție, ci se construiește în mod unic în funcție de obiectivul pe care se străduiește să-l atingă.

Cea mai bună dovadă de care am putea-o oferi în ceea ce privește capacitatea lui Cortés de a înțelege și vorbi limbajul celuilalt o reprezintă participarea sa la elaborarea mitului întoarcerii lui Quetzalcoatl.

Nu va fi prima dată cînd conchistadorii spanioli exploatează miturile indiene în favoarea lor. Pedro Martyr a consemnat emoționanta istorisire a deportării lucayenilor, locuitorii actualelor insule Bahamas, care aveau credința că, după moarte, spiritele lor sînt călăuzite spre un tărîm al promisiunilor, într-un paradis unde le sînt oferite toate plăcerile. Spaniolii, care duc lipsă de mînă de lucru și nu reușesc să găsească voluntari, sesizează de îndată mitul și îl completează în avantajul lor. „Imediat ce au aflat de naivele credințe ale insularilor cu privire la sufletele lor, care, după ispășirea greșelilor, trebuie să traverseze munții înghețați din nord pînă la regiunile de la amiază, spaniolii s-au străduit să-i convingă să-și părăsească de bună voie pămînturile natale și să se lase conduși în insulele meridionale ale Cubei și Hispaniolei. Au reușit să-i convingă că ei înșiși veneau din țara unde își vor regăsi părinții și copiii morți, prietenii și pe toți cei apropiați, și se vor bucura de toate deliciile în îmbrățișările celor pe care-i iubiseră. Cum preoții lor îi făcuseră să accepte deja aceste credințe false, iar spaniolii le confirmau, și-au părăsit țara, în căutarea acestei vane speranțe. Imediat ce au înțeles că au fost înșelați, căci nu-și regăsiseră nici părinții, nici pe vreunul din cei după care tînjeau și, dimpotrivă, erau obligați să îndure o trudă extenuantă și să îndeplinească munci grele cu care nu erau obișnuiți, s-au lăsat cuprinși de disperare. Sau se sinucideau, sau se lăsau să moară de foame și piereau epuizați, refuzînd orice chemare la rațiune, și chiar forța, pentru a accepta hrana (...). Așa au pierit nefericiții lucayeni" (VII, 4).

Istoria reîntoarcerii lui Quetzalcoatl în Mexic este mai complexă, iar consecințele ei importante, în alt sens. Iată, pe scurt, faptele. Conform povestirilor indienilor de dinainte de cucerire, Quetzalcoatl este un personaj în același timp istoric (șef de stat) și legendar (divinitate). La un moment dat, este obligat să-și părăsească regatul și să se îndrepte spre est (spre Atlantic) ; dispare, dar, după unele versuni ale mitului, promite (sau amenință) că, într-o bună zi, se va întoarce să-și reia bunurile. Să reținem aici că ideea reîntoarcerii unui Mesia nu joacă un rol esențial în mitologia mexicană ; Quetzalcoatl nu este de fapt decît o divinitate printre altele și nu ocupă un loc privilegiat (mai ales pentru locuitorii din Mexico, care-l percep ca fiind zeul cholultecilor) ; și că numai unele povestiri îi anunță reîntoarcerea, în timp ce altele se mărginesc să-i descrie dispariția.

Or, povestirile indiene despre cucerire, în special cele culese de Sahagun și Duran, ne dezvăluie că Moctezuma l-a confundat pe Cortés cu Quetzalcoatl reîntors pentru a-și recuceri regatul ; această identificare ar constitui unul dintre principalele motive ale lipsei

sale de rezistență în fața înaintării spaniolilor. Nu putem pune la îndoială autenticitatea povestirilor, care relatează ce credeau informatorii preoților. Ideea unei identități dintre Quetzalcoatl și Cortés a existat într-adevăr în anii imediat de după cucerire, cum o atestă și brusca recrudescență în producția obiectelor culturale avîndu-l drept obiect pe Quetzalcoatl. Or, există un hiatus evident între cele două stări ale mitului : cea veche, unde rolul lui Quetzalcoatl este secundar, și întoarcerea sa, nesigură ; și cea nouă, unde rolul său este dominant, iar întoarcerea sa absolut certă. Trebuie să fi intervenit o forță pentru a grăbi această transformare a mitului

Această forță are un nume : Cortés. El a realizat sinteza mai multor date. Diferența radicală dintre spanioli și indieni și relativa necunoaștere de către azteci a altor civilizații duceau, am văzut, la ideea că spaniolii erau zei. Dar care zei ? Aici Cortés trebuie să fi furnizat veriga lipsă, stabilind relația cu mitul oarecum marginal, dar aparținînd categoric „limbajului celuilalt", al reîntoarcerii lui Quetzalcoatl. Povestirile lui Sahagun și Duran prezintă identificarea Cortés-Quetzalcoatl ca și cum ar fi avut loc în mintea lui Moctezuma însuși. Dar această afirmație dovedește numai că, pentru indienii de după cucerire, lucrul este veridic ; or, tocmai pe aceasta se baza probabil calculul lui Cortés, care căuta să producă un mit autentic indian. Dispunem, în această privință, de dovezi mai directe.

Prima sursă importantă care stabilea existența acestui mit o reprezintă scrisorile-raport ale lui Cortés însuși. Aceste rapoarte, adresate împăratului Carol Quintul, nu au doar o valoare documentară : pentru Cortés, am văzut, verbul este un mijloc de a-l manipula pe celălalt, înainte de a reprezenta reflectarea fidelă a lumii și are atîtea obiective de atins în relațiile sale cu împăratul, încît nu obiectivitatea constituie prima sa grijă. Totuși, evocarea acestui mit, așa cum o găsim în povestirea sa despre prima întîlnire cu Moctezuma, este deosebit de revelatoare. Moctezuma ar fi declarat, adresîndu-se oaspetelui său spaniol și propriilor sale notabilități : „Din cauza locului din care spuneți că veniți, adică dinspre soare-răsare, și a lucrurilor pe care ni le spuneți despre marele senior sau rege care vă trimite aici, noi credem și sîntem chiar siguri că acesta este seniorul nostru natural, mai ales pentru că spuneți că el ne cunoaște de atîta timp". La care Cortés răspunde „ce am crezut că e convenabil, mai ales făcîndu-l să creadă că Majestatea Voastră era cel pe care ei îl așteptau" (Cortés, 2).

Pentru a-și caracteriza propriul discurs, Cortés regăsește, în mod semnificativ,noțiunea retorică fundamentală a „convenabilului" :

discursul său este regizat de scopul şi nu de obiectul său. Dar Cortés nu are nici un interes să-l convingă pe Carol Quintul că ar fi un Quetzalcoatl care se ignoră ; raportul său trebuie să spună adevărul în această privinţă. Or, în relatarea faptelor el intervine în două rînduri : convingerea (sau bănuiala) iniţială a lui Moctezuma reprezintă deja efectul vorbelor lui Cortés („din cauza lucrurilor pe care le spuneţi"), şi în special a acestui argument ingenios după care Carol Quintul îi cunoaşte deja de mult timp (nu trebuie să-i fi fost greu lui Cortés să producă dovezi în această privinţă). Şi, ca un răspuns, Cortés afirmă explicit identitatea celor două personaje şi îl linişteşte astfel pe Moctezuma, dar se cantonează totuşi în vag şi dă impresia că se mărgineşte să confirme o convingere pe care celălalt ar fi dobîndit-o prin mijloace proprii.

Fără a putea fi deci siguri că numai Cortés este răspunzător de identificarea dintre Quetzalcoatl şi spanioli, constatăm că face tot ce-i stă în puteri pentru a-i înlesni confirmarea. Eforturile sale vor fi încununate de succes, chiar dacă legenda trebuie să mai suporte încă cîteva transformări (dîndu-l uitării pe Carol Quintul şi identificîndu-l direct pe Cortés cu Quetzalcoatl). Operaţia se dovedeşte rentabilă la toate nivelele : Cortés se poate astfel făli pe lîngă indieni cu o legitimitate ; în plus, le furnizează o cale care să le permită a-şi raţionaliza propria istorie : altminteri, venirea sa ar fi ţinut de domeniul absurdului şi ne putem imagina că atunci rezistenţa lor ar fi fost mai îndîrjită. Chiar dacă Moctezuma nu-l confundă pe Cortés cu Quetzalcoatl (de altfel, de Quetzalcoatl nu se teme într-o asemenea măsură), indienii care vor compune povestirile, adică autorii reprezentării colective, o vor face ; faptul are consecinţe incomensurabile. Cortés îşi asigură controlul asupra vechiului imperiu aztec prin stăpînirea semnelor umane.

Chiar dacă cronicarii, spanioli sau indieni, se înşeală sau mint, operele lor continuă să fie elocvente în ce ne priveşte ; gestul prin care se constituie fiecare dintre ele ne dezvăluie ideologia autorului, chiar şi atunci cînd povestirea evenimentelor este falsă. Am văzut cît de solidar era comportamentul semiotic al indienilor cu predominanţa, în concepţia lor, a principiului ierarhic faţă de principiul democratic şi al ascendentului socialului asupra individualului. Comparînd povestirile indiene şi spaniole ale cuceririi, descoperim aceaşi opoziţie dintre două tipuri de ideologii foarte diferite. Să luăm două exemple dintre cele mai bogate : cronica lui Bernal Diaz, pe de o parte ; cea a *Codexului Florentin*, culeasă de Sahagun, pe de alta. Ele nu diferă prin valoarea lor documentară : amîndouă amestecă

adevăruri şi erori. Nici prin calităţile estetice : amîndouă sînt emoţionante, răscolitoare chiar. Povestirea din *Codex Florentin* este istoria unui popor narată de el însuşi. Cronica lui Bernal Diaz este istoria unor oameni povestită de un individ.

Nu putem acuza în *Codex Florentin* lipsa identificărilor individuale. Sînt nominalizaţi o mulţime de războinici viteji, ca şi cei apropiaţi suveranului, fără a mai vorbi de acesta din urmă ; sînt evocate în special bătăliile, se precizează locul lor de desfăşurare. Totuşi, aceşti indivizi nu devin niciodată „personaje" : nu au o psihologie individuală care să le explice actele şi care i-ar diferenţia pe unii de alţii. Fatalitatea domneşte asupra desfăşurării evenimentelor şi nici o clipă nu avem sentimentul că lucrurile s-ar fi putut petrece şi altfel. Nu aceştia sînt indivizii care, prin adunare sau fuziune, formează societatea aztecă ; din contra, aceasta constituie datul iniţial şi eroul povestirii ; indivizii nu sînt decît nişte instanţe ale ei.

Bernal Diaz, în schimb, povesteşte într-adevăr istoria unor oameni. Nu numai Cortés, dar toţi cei pomeniţi sînt înzestraţi cu trăsături individuale, fizice şi morale ; fiecare dintre ei este un amestec complex de calităţi şi defecte, iar faptele lor nu sînt previzibile : am trecut de la lumea necesarului la cea a arbitrarului, din moment ce fiecare individ poate deveni sursa unei acţiuni, imprevizibile pentru legea generală. În acest sens, cronica se opune nu numai povestirilor indiene (de care nici nu avea ştiinţă), ci şi celei a lui Gomara, fără care – din dorinţa de a o contrazice – Bernal Diaz nu ar fi scris-o poate, pe a sa, ci s-ar fi mulţumit să-şi povestească istoria oral, cum probabil că a şi făcut de nenumărate ori. Gomara subsumează totul imaginii lui Cortés, care dintr-o dată nu mai apare ca individ, ci ca personaj ideal. Bernal Diaz, în schimb, revendică pluralitatea şi diferenţa dintre protagonişti : dacă aş fi artist, spune el, „aş putea chiar să desenez aspectul fiecăruia mergînd la luptă" (206).

Şi am văzut în ce măsură povestirea lui este înţesată de detalii „inutile" (sau, mai degrabă, ne-necesare, ne-impuse de fatalitatea destinului) : la ce bun ni se spune că Aguilar purta o sanda la cingătoare ? Pentru că această ciudăţenie a evenimentului determină, din punctul lui de vedere, identitatea. La drept vorbind, găsim şi în *Codex Florentin* unele amănunte de acest gen : indienele frumoase mînjindu-şi obrajii cu noroi pentru a scăpa de privirile lacome ale spaniolilor ; aceştia din urmă obligaţi să-şi ţină batistele la nas pentru a nu simţi mirosul cadavrelor ; hainele prăfuite ale lui Cuauhtemoc cînd i se înfăţişează lui Cortés. Dar toate aceste amănunte apar în ultimele capitole, după căderea oraşului Mexico, ca şi

cum prăbuşirea imperiului ar fi fost însoţită de victoria lumii narative europene asupra stilului indian : lumea de după cucerire este metisată, în fapte, ca şi în modalităţile de a vorbi despre ea însăşi.

Nu ştim nici o clipă cine vorbeşte în *Codex Florentin* ; sau, mai curînd, ştim că aici nu este vorba de povestirea unui individ, ci de ceea ce crede colectivitatea. Nu din întîmplare ignorăm numele autorilor acestor povestiri ; faptul nu se datorează neglijenţei lui Sahagun, ci non-pertinenţei informaţiei. Povestirea poate relata mai multe evenimente care s-au desfăşurat în acelaşi timp, sau în locuri foarte îndepărtate unele de altele : autorul nu îşi pune niciodată problema să prezinte sursele informaţiilor, să explice pe ce cale le-a aflat. Informaţiile sînt lipsite de sursă, căci ele aparţin tuturor, şi tocmai de aceea par probante ; dacă ele ar proveni dintr-o sursă personală, ar fi, dimpotrivă, suspecte.

Dimpotrivă, Bernal Diaz autentifică informaţiile sale personalizînd sursele. Odată mai mult, spre deosebire de Gomara, dacă îşi manifestă dorinţa de a scrie nu o face pentru că se consideră un bun istoric capabil să exprime mai bine un adevăr de toţi ştiut ; parcursul său singular, excepţional, îl califică în calitate de cronicar : pentru că el însuşi se afla la faţa locului, pentru că a asistat la evenimente, se simte obligat să vorbească. Într-unul din rarele sale avînturi lirice, exclamă : „Dacă nu te-ai aflat în mijlocul bătăliilor noastre, dacă nu le-ai văzut şi înţeles, cum să le povesteşti ? Cine altcineva să o facă ? Păsările care zburau în înaltul cerului în timp ce eram ocupaţi să luptăm ? Sau norii care pluteau deasupra capetelor noastre ? Această misiune n-ar trebui mai curînd să fie lăsată în seama noastră, a soldaţilor şi căpitanilor, care eram implicaţi în acţiune ?" (212). Şi, ori de cîte ori povesteşte peripeţii la care nu a fost martor, precizează de la cine şi cum le-a aflat – căci, în acea epocă, nu este singurul dintre conchistadori care să fi acordat importanţă rolului de martor : „Eram, scrie el, într-o continuă comunicare unii cu alţii" (206).

Am putea continua această comparaţie a modalităţilor de reprezentare în planul imaginii. Fizionomia personajelor reprezentate în desenele indiene nu este individualizată ; dacă desenul îşi propune să se refere la o persoană anume, apare alături de imagine o pictogramă de identificare. Orice idee despre perspectiva lineară şi deci despre un punct de vedere individual este absentă ; obiectele sînt reprezentate prin ele însele, fără ca vreo interacţiune să fie posibilă între ele, şi nu ca şi cum le-ar vedea cineva ; planul şi secţiunile sînt liber juxtapuse : o imagine (planşa 6) a templului din Mexico repre-

zintă fiecare din pereți numai din față, totul fiind subordonat planului solului, alăturînd ansamblului personaje de dimensiuni mai mari decît pereții. Sculpturile aztece sînt lucrate din toate părțile, inclusiv soclul, chiar dacă ele cîntăresc mai multe tone ; pentru că spectatorul obiectului este la fel de puțin individualizat ca și executantul său ; reprezentarea furnizează esențe, și nu se îngrijește de impresiile unui singur om. Perspectiva lineară europeană nu s-a născut din preocuparea de a valoriza un punct de vedere unic și individual ; dar sfîrșește prin a-l simboliza, suprapunîndu-se individualității obiectelor reprezentate. Asocierea dintre introducerea perspectivei și descoperirea și cucerirea Americii poate să pară îndrăzneață ; și totuși raportul există, nu doar pentru faptul că Toscanelli, inspiratorul lui Colon, era prieten cu Brunelleschi și d'Alberti, pionierii perspectivei (sau pentru că Piero della Francesca, și el fondator al perspectivei, a murit la 12 octombrie 1492), ci din cauza transformării pe care și un fapt și celălalt o dezvăluie și, în același timp, o produc în conștiințe.

Comportamentul semiotic al lui Cortés aparține timpului și epocii sale. În sine, limbajul nu este o unealtă univocă : servește la fel de bine în sînul comunității, cît și în scopul manipulării celuilalt. Dar Moctezuma privilegiază prima funcție ; Cortés, pe a doua. Un ultim exemplu al acestei diferențe se află în rolul atribuit într-un caz și în celălalt limbii naționale. Aztecii sau mayașii, care, am văzut, venerau totuși stăpînirea simbolicului, nu par să fi înțeles importanța politică a limbii uzuale, și diversitatea lingvistică îngreunează comunicarea cu străinii. „În multe orașe se vorbesc două sau trei limbi diferite și nu există aproape nici un contact sau familiaritate între grupurile care vorbesc aceste limbi", scrie Zorita (9). Acolo unde limba este înainte de toate un mijloc pentru a desemna și a exprima coerența proprie grupului care o vorbește, nu este necesar să fie impusă celuilalt. Limba însăși rămîne situată în spațiul delimitat de schimbul oamenilor cu zeii și cu lumea, mai curînd decît să fie concepută ca un instrument de acțiune asupra celuilalt.

Așa că, înainte de a realiza hispanizarea, spaniolii vor impune limba nahuatl ca limbă indigenă națională în Mexic ; călugării franciscani și dominicani se vor avînta în studiul limbilor indigene, ca și în predarea spaniolei. Acest comportament este în el însuși pregătit de multă vreme ; iar anul 1492 care fusese deja martorul remarcabilei coincidențe dintre victoria asupra arabilor, exilul impus evreilor și descoperirea Americii, va fi și anul publicării primei gramatici a unei limbi europene moderne, gramatica limbii spaniole a lui

Antonio de Nebrija. Cunoaşterea, în acest caz teoretică, a limbii dezvăluie o atitudine nouă, care nu mai este de veneraţie, ci de analiză şi de conştientizare a utilităţii sale practice ; iar Nebrija a scris în Introducerea sa aceste cuvinte hotărîtoare : „Limba a fost dintotdeauna însoţitoarea imperiului".

III

A IUBI

A înțelege, a lua și a distruge

Cortés înțelege relativ bine lumea aztecă care se dezvăluie privirilor sale, categoric mai bine decît înțelege Moctezuma realitățile spaniole. Și totuși această comprehensiune superioară nu-i împiedică pe conchistadori să distrugă civilizația și societatea mexicană ; din contra, avem chiar impresia că tocmai datorită ei devine posibilă distrugerea. Există aici o înlănțuire înspăimîntătoare, în care a înțelege duce la a lua, și a lua la a distruge, înlănțuire al cărei caracter inevitabil, trebuie,credem, să fie pus sub semnul întrebării. Comprehensiunea nu ar trebui ca să facă pereche cu simpatia ? Mai mult, dorința de a lua, de a se îmbogăți pe spatele celuilalt nu ar trebui să conducă la dorința de a-l proteja pe acest celălalt, potențială sursă de bogății ?

Paradoxul comprehensiunii-care-ucide ar fi cu ușurință înlăturat dacă am putea în același timp sesiza prezența, la cei care înțeleg, a unei judecăți de valoare în întregime negative asupra celuilalt ; dacă reușita în cunoaștere ar fi însoțită de un refuz axiologic. Ne-am putea imagina că, după ce vor fi învățat să-i cunoască pe azteci, spaniolii îi vor fi găsit atît de demni de dispreț încît să-i fi declarat, pe ei și cultura lor, nedemni de a supraviețui. Or, citind scrierile conchistadorilor, vedem că nu așa stau lucrurile, și că, cel puțin pe anumite planuri, aztecii provoacă admirația spaniolilor. Cînd Cortés formulează o judecată asupra indienilor din Mexic, o face întotdeauna pentru a-i apropia de spaniolii înșiși ; este aici mai mult decît un procedeu stilistic sau narativ. „Într-una din scrisorile mele informam pe Majestatea Voastră că nativii din această țară sînt mult mai inteligenți decît cei din insule ; că rațiunea și capacitatea lor de înțelegere ni s-au părut suficiente ca ei să se poată comporta ca niște cetățeni obișnuiți" (3). „În comportamentul și schimburile pe care le practică, oamenii au aproape aceleași obiceiuri de viață ca și în Spania, aceeași ordine și armonie domnesc aici ca și acolo ; și, ținînd cont că sînt niște barbari, atît de îndepărtați de cunoașterea lui Dumnezeu și de comunicarea cu alte națiuni raționale, este admirabil să vedem ce au reușit în toate domeniile" (2) ; vom remarca faptul că, pentru Cortés, schimburile cu o *altă* civilizație pot explica un înalt nivel de cultură.

Oraşele mexicanilor, crede Cortés, sînt la fel de civilizate ca cele ale spaniolilor, şi el oferă o dovadă ciudată : „Există mulţi oameni săraci care, pe străzi, în case şi pieţe îi imploră pe bogaţi, ca şi săracii din Spania şi din celelalte ţări în care există oameni raţionali" (2). De fapt, comparaţiile sînt totdeauna în favoarea Mexicului, şi nu se poate ca precizia lor să nu ne frapeze, chiar dacă punem la socoteală dorinţa lui Cortés de a lăuda meritele ţării pe care o oferă împăratului său în dar. „Spaniolii (...) mi-au vorbit în mod special de o tabără camuflată, cu o fortăreaţă mai mare, mai puternică şi mai temeinic construită decît castelul Burgos" (2). „Asta-mi aminteşte de piaţa de mătăsuri din Granada, cu diferenţa că aici este mai încăpătoare şi cuprinde mărfuri în cantităţi mai mari" (2). „Turnul principal este mai înalt decît turnul catedralei din Sevilla" (2). „Tîrgul de la Tenoxtitlan este o piaţă mare, în întregime înconjurată de portice, mai mare decît cea din Salamanca" (3). Un alt cronicar spune : „Chiar dacă spaniolii ar fi zidit-o, şi tot n-ar fi fost mai bine construită" (Diego Godoy). Ca să rezumăm : „Nu pot spune altceva decît că în Spania nu există nimic comparabil" (Cortés, 2). Aceste comparaţii dovedesc bineînţeles dorinţa de a capta necunoscutul cu ajutorul cunoscutului, dar ele conţin şi o distribuire sistematică şi revelatoare a valorilor.

Moravurile aztecilor, cel puţin ale conducătorilor lor, sînt mai rafinate decît cele ale spaniolilor. Cortés descrie cu mirare farfuriile încălzite de la palatul lui Moctezuma : „Pentru că este frig, fiecare farfurie şi fiecare ceaşcă erau aduse pe un mic brasero cu tăciuni, ca nimic să nu se răcească" (2), iar Bernal Diaz este la fel de mirat de toalete : „Pentru a împiedica răspîndirea murdăriei, ei obişnuiau să construiască de-a lungul tuturor drumurilor adăposturi din trestie, din paie sau din ierburi, unde, fără a fi văzut de trecători, intrai dacă simţeai nevoie să te uşurezi". (92).

Dar de ce să compari totul numai cu Spania ? Cortés este convins că minunile pe care le vede sînt cele mai mari din lume : „Nu ştiu să existe vreun prinţ în lume care să posede lucruri de o asemenea calitate" (2). „Nicăieri în lume nu s-ar putea ţese asemenea veşminte, cu atît de multe culori naturale, atît de diferite şi de bine lucrate" (2). „Templele sînt atît de trainic construite, din lemn şi din zidărie, cum nu se zidesc nicăieri mai bine" (2). „Acest oraş [Mexico] era cel mai frumos lucru din lume" (3). Şi singurele comparaţii pe care le găseşte Bernal Diaz sînt preluate din romanele cavalereşti (lectura preferată a conchistadorilor, este adevărat) : „Vorbeam între noi că totul era aidoma caselor fermecate din *Amadis*, datorită turnurilor

înalte, a templelor şi a feluritelor edificii construite din var şi nisip, chiar în apele lagunei. Unii dintre noi se întrebau dacă nu cumva tot ce vedeam acolo nu era decît un vis" (87).

Atîta încîntare, urmată totuşi de o distrugere atît de completă ! Bernal Diaz scrie cu melancolie, evocînd prima sa imagine despre Mexico : „Încă mai spun că văzînd acest spectacol n-am putut crede că s-ar mai afla pe lume altă ţară comparabilă cu cea în care ne aflam (...). Azi tot acest oraş este distrus şi nimic nu a mai rămas în picioare" (87). Departe de a se risipi deci, misterul nu face decît să se îngroaşe : nu numai că spaniolii îi înţelegeau destul de bine pe azteci, dar în plus îi mai şi admirau ; şi totuşi, i-au nimicit ; de ce ?

Să recitim încă o dată frazele admirative ale lui Cortés. Un lucru frapează : cu puţine excepţii, toate frazele se referă la *obiecte* : arhitectura caselor, mărfurile, ţesăturile, bijuteriile. Aidoma turistului de azi, care admiră calitatea artizanatului cînd călătoreşte în Africa sau în Asia, fără să-i treacă prin cap ideea de a împărtăşi viaţa artizanilor care produc aceste obiecte, Cortés cade în extaz în faţa producţiilor aztece, dar nu recunoaşte în autorii lor nişte individualităţi umane pe care să le poată situa pe acelaşi plan cu el. Un episod posterior cuceririi ilustrează de minune această atitudine : cînd Cortés revine în Spania, cîţiva ani după cucerire, alcătuieşte un foarte semnificativ eşantion din tot ce i se pare remarcabil în ţara cucerită. „Adunase un mare număr de păsări diferite de cele din Castilia – merita să le vezi – doi tigri, mai multe butoaie cu liquidambar, balsam întărit, un alt balsam lichid asemănător cu uleiul, patru indieni maeştri în arta de a face nişte baghete să zboare numai cu picioarele, joc remarcabil pentru Castilia şi pentru orice altă ţară ; alţi cîţiva indieni, îndemînateci dansatori, care făceau nişte figuri de parcă zburau prin aer ; a adus trei indieni cocoşaţi şi pitici, cu trupuri monstruos de contorsionate" (Bernal Diaz, 194, planşa 7). Asemenea jongleuri şi asemenea monştri provoacă, se ştie, admiraţia la curtea Spaniei, ca şi în faţa papei Clement al VII-lea, unde sînt prezentaţi mai apoi.

Lucrurile s-au schimbat oarecum de pe vremea lui Colon, care, ne amintim, îi captura pe indieni pentru a-şi completa un fel de colecţie de naturalist, unde ei îşi găseau locul printre plante şi animale ; care nu era interesat decît de statistica lor : şase capete de femei, şase capete de bărbaţi. În acel caz, se poate spune, celălalt era redus la statutul de obiect. Cortés nu împărtăşeşte acelaşi punct de vedere, dar indienii nu au devenit totuşi subiecţi în sensul plin al cuvîntului, adică subiecţi comparabili cu *eul* care îi percepe. Probabil că ei ocupă în mintea lui mai degrabă un statut intermediar :

sînt într-adevăr subiecți, dar subiecți reduși la rolul de producători de obiecte, artizani sau jongleuri, ale căror performanțe sînt admirate, dar cu o admirație care mai curînd îngroașă decît șterge distanța ce-i separă ; iar apartenența lor la seria de „curiozități ale naturii" nu este cu totul dată uitării. Cînd Cortés compară performanțele lor cu cele ale spaniolilor, chiar dacă pentru a-i așeza cu generozitate pe locul întîi, nu renunță la punctul de vedere egocentric, și nici măcar nu încearcă să o facă : nu este oare adevărat că împăratul spaniolilor este cel mai mare, că Dumnezeul creștinilor este cel mai puternic ? Ca din întîmplare, cel care împărtășește aceste convingeri, Cortés adică, este spaniol și creștin. Pe acest plan, al subiectului văzut din unghiul a ceea ce-l constituie ca atare, și nu din cel al obiectelor pe care le produce, nu poate fi vorba să li se atribuie indienilor superioritatea în vreun domeniu. Cînd Cortés trebuie să-și exprime opinia asupra sclaviei indienilor (într-un memoriu adresat lui Carol Quintul), nu ia în considerare chestiunea decît dintr-un singur punct de vedere : cel al rentabilității întreprinderii ; nici o clipă nu se pune problema a ceea ce indienii, la rîndul lor, ar putea să dorească (nefiind subiecți, nu au capacitatea de a voi). „Fără îndoială, indigenii trebuie să asculte de ordinele Majestății Voastre, oricare ar fi ele" : acesta este punctul de plecare al raționamentului său, care se concentrează apoi pe căutarea formelor de supunere cele mai profitabile pentru rege. Este destul de frapant să vedem cum, în Testamentul său, Cortés se gîndește la toți cei care trebuie să primească bani : familia și valeții săi, lăcașurile de cult, spitalele și colegiile ; dar nici o mențiune despre indieni, totuși sursa unică a tuturor bogățiilor sale...

Cortés este interesat de civilizația aztecă, care, în același timp, îi rămîne complet străină. Nu este singurul : regăsim atitudinea la mulți oameni luminați din epoca sa. Albrecht Dürer admiră, încă din 1520, operele artizanilor indieni, trimise de Cortés la curtea regală ; dar nu-i trece prin minte să încerce a-i imita ; chiar chipurile de indieni desenate de Dürer rămîn în întregime fidele stilului european. Aceste obiecte exotice vor fi în scurt timp închise în colecții și acoperite de praf ; „arta indiană" nu exercită nici o influență asupra artei europene a secolului al XVI-lea (invers decît se va întîmpla cu „arta neagră" în secolul XX). Pentru a formula altfel lucrurile : în cel mai fericit caz, autorii spanioli vorbesc de bine *despre* indieni dar, cu excepții, ei nu vorbesc niciodată *cu* indienii. Or, numai vorbind cu celălalt (nu dîndu-i ordine, ci angajînd un dialog cu el) îi recunosc calitatea de *subiect*, comparabilă celui care sînt eu însumi. Am putea deci preciza acum relația dintre cuvintele care formează titlul meu

după cum urmează : dacă a înțelege nu este urmat de o recunoaștere deplină a celuilalt ca subiect, atunci această comprehensiune riscă să fie utilizată în scopul exploatării, al lui „a lua" ; cunoașterea va fi subordonată unui a putea. A doua relație continuă să rămînă obscură : de ce a lua duce la a distruge ? Căci există într-adevăr distrugere, și va trebui, pentru a încerca să răspundem la această întrebare, să-i amintim principalele elemente.

Distrugerea indienilor din secolul al XVI-lea trebuie examinată pe două planuri, cantitativ și calitativ. În lipsa unor statistici contemporane, problema cifrei indienilor uciși putea face doar obiectul unei simple speculații, cuprinzînd cele mai contradictorii răspunsuri. Autorii vechi propun cifre, este adevărat ; dar, în general, cînd Bernal Diaz sau Las Casas spun „o sută de mii", sau „un milion", ne putem îndoi că au avut vreodată posibilitatea de a număra, și dacă aceste cifre au, la urma urmelor, vreo valoare, ea este foarte imprecisă : „mulți". De aceea „milioanele" lui Las Casas, din *Foarte scurtă relatare asupra distrugerii Indiilor*, unde a încercat să propună o cifră a numărului de indieni dispăruți, nu au fost niciodată luate în serios. Lucrurile s-au schimbat totuși în întregime de cînd istoricii contemporani, prin mijloace ingenioase, au reușit să estimeze cu destulă veridicitate populația continentului american în ajunul cuceririi, pentru a o compara cu cea de după cincizeci de ani, pornind de la recensămintele spaniole. Nici un argument serios nu a putut fi invocat împotriva acestor cifre, și cei care, astăzi încă, continuă să le refuze, o fac pur și simplu pentru că, dacă este adevărat, lucrurile sînt profund șocante. În fapt, cifrele îi dau dreptate lui Las Casas : nu din cauză că estimările sale ar fi fiabile, ci pentru că cifrele sale sînt de același ordin de mărime cu cele stabilite astăzi.

Fără a intra în detalii și numai pentru a ne face o idee globală (deși nu sîntem deloc îndreptățiți să rotunjim cifrele cînd este vorba de vieți omenești), vom reține deci că în 1500, populația globului trebuie să fi fost de ordinul a 400 de milioane, din care 80 locuiesc în cele două Americi. La mijlocul secolului al XVI-lea, din aceste 80 de milioane au mai rămas 10. Sau, limitîndu-ne la Mexic : în ajunul cuceririi, populația este de aproximativ 25 de milioane ; în 1600 este de un milion.

Dacă termenul de genocid s-a aplicat vreodată cu exactitate la o situație dată, aceasta este cea mai nimerită. După părerea mea este un record nu numai în termeni relativi (o distrugere în proporție de 90% și chiar mai mare), dar și în termeni absoluți, din moment ce vorbim despre o scădere a populației estimată la 70 de milioane de

fiinţe umane. Nici unul din marile masacre ale secolului al XX-lea nu poate fi comparat cu această hecatombă. Vom înţelege cît de vane sînt eforturile pe care le fac unii autori pentru a risipi ceea ce s-a numit „legenda neagră", care stabileşte responsabilitatea Spaniei în acest genocid şi care-i întunecă astfel reputaţia.Chiar dacă nu există nici o legendă, negrul este încă prezent. Nu pentru că spaniolii ar fi mai răi decît alţi colonizatori : pur şi simplu, întîmplarea face ca ei să fi ocupat atunci America şi nici un alt colonizator nu a avut ocazia, înainte sau după aceea, de a duce la pieire atît de mulţi oameni deodată. Nu altfel se comportă englezii sau francezii, în aceeaşi epocă ; numai că expansiunea lor nu s-a petrecut deloc la aceeaşi scară, deci stricăciunile pe care le-au produs nu sînt nici ele de aceleaşi dimensiuni.

Dar s-ar putea spune că nu are sens să căutăm responsabilităţile, sau chiar să vorbim de genocid, mai curînd decît de o catastrofă naturală. Spaniolii nu au procedat la o exterminare directă a acestor milioane de indieni şi nici nu puteau să o facă. Dacă ne concentrăm atenţia pe formele în care s-a manifestat diminuarea populaţiei, ne dăm seama că acestea sînt în număr de trei, şi că responsabilitatea spaniolilor este invers proporţională cu numărul victimelor rezultate din fiecare dintre ele :

1. Prin ucidere directă, în timpul războaielor, sau în afara lor ; cifră ridicată, totuşi relativ mică ; responsabilitate directă.

2. Ca urmare a tratamentului rău : cifră mai ridicată ; responsabilitate (abia dacă) mai puţin directă.

3. Prin boli, prin „şocul microbian" : cea mai mare parte a populaţiei ; responsabilitate difuză şi indirectă.

Voi reveni asupra primului punct, pentru a analiza distrugerea indienilor în plan calitativ ; trebuie să examinăm în cele ce urmează prin ce factori şi cum este angajată responsabilitatea spaniolilor în a doua şi a treia formă de moarte.

Prin „tratament rău" înţeleg mai ales condiţiile de muncă impuse de spanioli în special în mine, dar nu numai acolo. Conchistadorii-colonizatori nu au timp de pierdut, ei trebuie să devină imediat bogaţi ; prin urmare, ei impun un ritm de muncă insuportabil, fără nici o preocupare de a proteja sănătatea, deci viaţa lucrătorilor lor ; speranţa medie de viaţă a unui miner din acele vremuri este de douăzeci şi cinci de ani. În exteriorul minelor, impozitele sînt atît de nesăbuite, încît duc la acelaşi rezultat. Primii colonizatori nu acordă acestui lucru nici o atenţie, căci pe atunci cuceririle se înlănţuie cu o asemenea viteză, încît moartea unei întregi populaţii nu-i nelinişteşte

peste măsură : puteau totdeauna să aducă o alta, din ţinuturile nou cucerite. Motolinia constată : „Impozitele pretinse de la indieni erau atît de mari, încît multe oraşe, incapabile să plătească, vindeau cămătarilor băştinaşi pămînturile şi copiii celor săraci, dar cum impozitele se îndeseau, iar ei nu le puteau achita nici dacă vindeau tot ce aveau, unele oraşe s-au depopulat în întregime, iar altele şi-au pierdut populaţia" (III, 4). Reducerea la sclavie provoacă şi ea, direct sau indirect, scăderea masivă a populaţiei. Primul episcop de Mexico, Juan de Zumarraga, descrie după cum urmează activităţile lui Niño de Guzman, conchistador şi tiran : „Cînd a început să guverneze această provincie, ea cuprindea 25.000 de indieni supuşi şi paşnici. A vîndut 10.000 ca sclavi, iar ceilalţi, temîndu-se să nu aibă aceeaşi soartă, şi-au părăsit satele".

Pe lîngă creşterea mortalităţii, noile condiţii de viaţă provoacă şi o scăderea a natalităţii : „Ei nu se mai apropie de soţiile lor ca să nu zămislească sclavi", scrie regelui acelaşi Zumarraga ; şi Las Casas explică : „Astfel soţul şi soţia nu stăteau împreună şi nici nu se vedeau opt, zece luni sau un an ; şi cînd se întîlneau după acest răstimp, erau atît de obosiţi şi de doborîţi de foame şi muncă, atît de istoviţi şi slăbiţi, atît unii cît şi ceilalţi, încît nu mai erau preocupaţi să întreţină relaţii conjugale. Aşa încît au încetat să mai procreeze. Nou-născuţii mureau curînd căci mamele lor, obosite şi înfometate, nu aveau lapte pentru a-i hrăni. Din acest motiv, pe cînd mă aflam în Cuba, în trei luni au pierit 7.000 de copii. Unele mame îşi înecau chiar copiii din disperare, în timp ce altele, dîndu-şi seama că au rămas însărcinate, îşi provocau avorturi cu ajutorul anumitor ierburi, copiii născîndu-se morţi" (*Historia*, II, 13). Las Casas povesteşte şi el, în *Istoria Indiilor* (III, 72), că lectura următoarelor cuvinte din *Ecleziastul* (cap. 34) a determinat conversiunea sa la cauza indienilor : „Pîinea săracilor este viaţa lor : cel care îi lipseşte de ea este un criminal". În toate aceste cazuri avem într-adevăr de-a face cu un asasinat economic, pentru care colonizatorii poartă întreaga răspundere.

În ce priveşte bolile, lucrurile sînt mai puţin clare. Epidemiile decimau şi oraşele europene din acele vremuri, cum s-a întîmplat, la o altă scară însă, în America : nu numai că spaniolii nu au inoculat cu bună ştiinţă un microb sau altul indienilor, dar, dacă ar fi vrut să lupte contra epidemiilor (cum au încercat slujitori ai bisericii) tot nu ar fi putut să o facă într-un mod destul de eficient. Astăzi s-a stabilit, totuşi, că populaţia mexicană era în declin chiar şi fără marile epidemii, ca urmare a malnutriţiei, a altor boli curente sau a distrugerii organizării sociale tradiţionale. Pe de altă parte, nu putem considera

aceste epidemii ucigătoare ca fiind un fapt în totalitate natural. Metisul Juan Bautista Pomar, în a sa *Relatare din Texcoco*, încheiată spre 1582, reflectează asupra cauzelor depopulării, pe care o estimează în mod destul de corect de altfel, ca reducîndu-se în proporție de unu la zece ; din cauza bolilor, desigur, dar indienii erau deosebit de vulnerabili, căci erau epuizați de muncă și nu mai iubeau viața ; de vină erau „disperarea și oboseala spiritelor lor, căci își pierduseră libertatea pe care Domnul le-o dăduse, iar spaniolii îi tratau mai rău decît pe sclavi".

Că această explicație este sau nu acceptabilă din punct de vedere medical, un alt fapt este cert, și contează mai mult pentru analiza reprezentărilor ideologice pe care încerc să o schițez aici. Conchistadorii, în schimb, consideră epidemiile ca pe una din armele lor : nu cunosc secretele războiului bacteriologic, dar, dacă ar putea, nu ar sta pe gînduri să se folosească cu bună știință de boli ; ne putem de asemenea imagina că, de cele mai multe ori, nu au făcut nimic pentru a împiedica extinderea epidemiilor. Că indienii mor ca muștele dovedește că Dumnezeu este de partea cuceritorilor. Spaniolii supraestimau, poate, într-o oarecare măsură bunăvoința divină ce se revărsa asupră-le ; dar, din punctul lor de vedere, lucrul era incontestabil.

Motolinia, membru al primului grup de franciscani care debarcă în 1523 în Mexic, își începe *Istoria* prin enumerarea celor zece flageluri trimise de Dumnezeu pentru a pedepsi pămîntul ; descrierea lor ocupă primul capitol al primei cărți din lucrare. Referința este limpede : ca și Egiptul biblic, Mexicul s-a făcut vinovat în fața adevăratului Dumnezeu, și este pedepsit pe drept. Vedem atunci înlănțuindu-se, în această listă, o serie de evenimente a căror integrare într-o succesiune unică nu este lipsită de interes.

„Cel dintîi a fost flagelul variolei", adusă de un soldat al lui Narvaez. „Cum indienii nu cunoșteau remediul acestei boli și au un obicei constant de a se îmbăia des, fie că erau sănătoși sau bolnavi, și cum au continuat să facă la fel chiar după ce fuseseră atinși de variolă, mureau în masă, ca niște ploșnițe. Mulți alții au murit de foame pentru că, de vreme ce erau toți bolnavi în același timp, nu se puteau îngriji unii pe alții, și nimeni nu le dădea pîine sau orice altceva". Nici măcar Motolinia nu crede că numai boala este de vină ; tot atît de responsabile sînt ignoranța, lipsa de îngrijiri și de alimente. Spaniolii puteau, din punct de vedere material, să suprime celelalte cauze ale mortalității, dar nimic nu era mai străin de intențiile lor : de ce să combată o boală cînd ea era trimisă de Dumnezeu pentru a-i pedepsi pe necredincioși ? Unsprezece ani mai tîrziu,

continuă Motolinia, a început o nouă epidemie, de rujeolă ; dar de data asta îmbăiatul a fost interzis, iar bolnavii au fost îngrijiți ; au existat morți, dar mult mai puțini decît prima dată.

„Al doilea flagel l-a constituit numărul mare al celor care au murit cu ocazia cuceririi Noii Spanii, în special în împrejurimile orașului Mexico". Și așa s-au adăugat cei uciși de arme la victimele variolei.

„Al treilea flagel l-a constituit o foarte mare foamete care s-a abătut imediat după capturarea orașului Mexico". În timpul războiului nu se mai putea semăna ; și dacă totuși reușeau să o facă, spaniolii distrugeau recoltele. Chiar și spaniolii, adaugă Motolinia, găseau greu porumb : asta spune totul.

„Al patrulea flagel a fost determinat de acei *calpixque*, sau supraveghetori, ca și de negri." Și unii și alții serveau de intermediari între colonizatori și grosul populației ; erau țărani spanioli sau foști sclavi africani. „Cum nu aș vrea să le dezvălui defectele, voi trece sub tăcere simțămintele mele și voi spune numai că se fac slujiți și temuți ca și cum ar fi seniorii absoluți și naturali. Nu fac nimic altceva decît să ceară și degeaba li se dă tot, căci nu sînt niciciînd mulțumiți, căci oriunde se află ei infectează și corup totul, fetizi ca niște cărnuri putrede. (...) În primii ani acești supraveghetori i-au maltratat pe indieni într-un mod atît de absolut, suprasolicitîndu-i, trimițîndu-i departe de pămînturile lor, impunîndu-le multe alte sarcini, încît mulți indieni au murit din cauza lor și de mîna lor".

„Al cincilea flagel l-au constituit impozitele ridicate și serviciile pe care indienii trebuiau să le îndeplinească". Cînd indienii nu mai aveau aur, își vindeau copiii ; cînd nu mai aveau copii, nu le mai rămînea de oferit decît propria lor viață : „Mulți dintre cei incapabili să o facă au murit din această cauză, unii sub torturi, alții în închisori cumplite, căci spaniolii îi tratau cu brutalitate și îi prețuiau mai puțin decît pe animale". Și acesta constituie oare un titlu de glorie pentru spanioli ?

„Al șaselea flagel l-au constituit minele de aur". „Ar fi imposibil să calculăm numărul de sclavi indieni care, pînă în prezent, au murit în aceste mine".

„Al șaptelea flagel a fost construirea marelui oraș Mexico". „Cu ocazia construcției, unii erau striviți de grinzi, alții căzeau de sus, iar alții erau îngropați sub clădirile demolate într-un loc, pentru a fi reconstruite altundeva ; aceasta s-a întîmplat mai ales cînd au doborît principalele temple ale diavolului. Mulți indieni au murit atunci". Cum să nu vezi intervenția divină în moartea cauzată de pietrele

Marelui Templu ? Motolinia adaugă că, pentru această muncă, nu numai că indienii nu erau recompensați, dar mai și plăteau materialele din propriile buzunare, sau trebuiau să le aducă ei, iar, pe de altă parte, nu li se dădea hrană ; și cum nu puteau în același timp să distrugă templele și să are cîmpurile, se duceau la muncă înfometați ; de unde, poate, o anumită creștere a „accidentelor de muncă".

„Al optulea flagel l-au constituit sclavii care erau aruncați în mine". Mai întîi erau luați cei care fuseseră deja sclavi la azteci ; apoi cei care se făcuseră vinovați de nesupunere ; în cele din urmă, toți cei care puteau fi prinși. În timpul primilor ani de după cucerire, comerțul cu sclavi înflorește, și sclavii schimbă adesea stăpînul, „aveau atîtea semne pe obraz, pe lîngă stigmatele regale, încît toată fața lor era scrisă, căci purtau semnele tuturor celor care îi cumpăraseră și îi vînduseră". Într-o scrisoare către Consiliul Indiilor, Vasco de Quiroga, a făcut și o descriere a acestor fețe transformate în cărți ilizibile, asemenea trupurilor supliciaților din *Colonia penitenciară* a lui Kafka : „Sînt marcați cu fierul înroșit pe obraz și pe carnea lor se imprimă inițialele numelor celor care le sînt succesiv proprietari ; ei trec de la unul la altul și unii au trei sau patru nume, în așa fel încît fața acestor oameni care au fost creați după chipul Domnului a fost, prin păcatul nostru, transformată în hîrtie".

„Al nouălea flagel l-a constituit deservirea minelor, pentru care indienii, ducînd încărcături grele, mergeau șaizeci de leghe și mai mult cărînd proviziile. Hrana pentru ei înșiși se termina cîteodată cînd ajungeau la mine și alteori pe drumul de întoarcere, înainte să fi ajuns acasă. Uneori erau reținuți de mineri cîteva zile pentru a ajuta la extragerea minereului, sau pentru a le construi case, sau pentru a-i sluji, și cînd nu mai aveau hrană mureau, fie în mine, fie pe drum, căci nu aveau bani pentru a-și cumpăra mîncare și nimeni nu le dădea. Unii ajungeau acasă în așa o stare, încît mureau în scurt timp. Trupurile acestor indieni și ale sclavilor morți în mine împrăștiau așa o duhoare, încît s-a declanșat o molimă, mai ales în minele de la Guaxaca. Pe o rază de o jumătate de leghe și de-a lungul unei mari porțiuni a drumului nu se putea deloc să nu calci pe cadavre și pe oase, iar stolurile de păsări și de corbi care veneau să se hrănească din aceste cadavre erau atît de numeroase, încît întunecau soarele, așa încît multe sate s-au depopulat, atît de-a lungul drumului, cît și în împrejurimi".

„Al zecelea flagel l-au constituit divizările și facțiunile care existau între spaniolii din Mexic". Ne putem întreba prin ce dăuna faptul indienilor ; este simplu : cînd se iscă o dispută între spanioli, indienii

îşi închipuie că ar putea profita pentru a scăpa de ei ; fie că lucrul este sau nu adevărat, pentru spanioli este un bun pretext ca să mai execute un mare număr dintre ei, inclusiv pe Cuauhtemoc, pe atunci prizonier.

Motolinia a pornit de la imaginea biblică a celor zece flageluri, evenimente supranaturale, trimise de Dumnezeu pentru a pedepsi Egiptul. Dar povestirea lui se transformă puţin cît puţin într-o descriere realistă şi acuzatoare a vieţii din Mexic în primii ani de după cucerire ; în mod evident, oamenii sînt răspunzători pentru aceste „flageluri", şi, în realitate, Motolinia nu le aprobă. Sau, mai curînd, condamnînd exploatarea, cruzimea, tratamentul prost, consideră însăşi existenţa acestor „flageluri" ca pe o expresie a voinţei divine şi o pedeapsă pentru necredincioşi (fără ca aceasta să implice că îi aprobă pe spanioli, cauza imediată a nenorocirilor). Cine sînt responsabilii direcţi pentru fiecare din aceste dezastre (oarecum înainte ca ele să devină „flageluri") toată lumea ştie : spaniolii.

Să trecem acum la aspectul calitativ al distrugerii indienilor (deşi termenul „calitativ" nu pare la locul lui în acest context). Înţeleg prin aceasta caracterul deosebit de impresionant, şi poate modern, pe care-l ia această distrugere.

Las Casas consacrase *Relatarea foarte scurtă* evocării sistematice a tuturor ororilor provocate de spanioli (planşa 8 şi 9). Dar *Relatarea* generalizează, fără a cita nume proprii, nici circumstanţe individuale ; de aceea s-a putut spune că era o vastă exagerare, dacă nu o pură invenţie, ivită din imaginaţia bolnăvicioasă, sau poate chiar perversă a dominicanului ; este evident că Las Casas nu a fost martorul tuturor celor relatate. Am ales deci să nu citez decît cîteva povestiri ale martorilor oculari ; ele pot provoca o impresie de monotonie, dar nu altfel trebuie să fi fost şi realitatea evocată.

Cea mai veche dintre ele este raportul unui grup de dominicani, adresat către Monseniorul de Chiívres, ministru al lui Carol I (viitorul Carol Quintul) în 1516 : se referă la evenimentele care au avut loc în insulele Caraibe.

Despre modul în care erau trataţi copiii : „Nişte creştini au întîlnit o indiană, ţinînd în braţe un copil pe care tocmai îl alăpta ; şi cum cîinelui care îi însoţea îi era foame, i-au smuls pruncul din braţe şi l-au aruncat de viu cîinelui, care a început să-l hăcuiască sub privirile mamei" (...) Dacă existau printre prizonieri cîteva femei care născuseră de curînd, şi dacă cumva nou-născuţii începeau să plîngă, îi apucau de picioare şi îi ucideau izbindu-i de stînci, sau îi aruncau în tufişuri ca să moară acolo".

În ce privește raporturile cu lucrătorii din mine : „Fiecare dintre ei [contramaiștrii din mine] își făcuse un obicei din a se culca cu indiencle care depindeau de el, dacă îi plăceau, fie că erau măritate sau fete tinere. În timp ce contramaistrul rămînea în colibă sau cabană cu indiana, îl trimitea pe soț să extragă aur în mină ; seara, cînd nenorocitul se întorcea, nu numai că îl bătea sau îl biciuia pentru că nu adusese destul aur, dar cel mai adesea îl lega de mîini și de picioare și îl arunca sub pat ca pe un cîine, înainte să se întindă, chiar deasupra lui, cu propria-i soție".

Despre modul în care era tratată mîna de lucru : „Ori de cîte ori indienii erau transferați, mureau pe drum, de foame, în număr atît de mare, încît dîra pe care o lăsau ar fi fost suficientă, cred, să ghideze o altă ambarcațiune pînă în port. (...) Mai mult de opt sute de indieni au fost aduși într-un port de pe această insulă, numit Puerto de Plata, și nu i-au coborît de pe caravelă decît după două zile. Au murit șase sute, care au fost aruncați în mare : valurile îi rostogoleau ca pe niște bîrne".

Și acum o povestire a lui Las Casas, care nu figurează în *Relatare*, ci în *Istoria Indiilor*, și care relatează un eveniment la care a fost mai mult decît martor, așadar participant direct ; este vorba de masacrul de la Caonao, în Cuba, săvîrșit de trupa lui Narvaez, al cărei preot era (III, 29). Episodul începe cu o circumstanță întîmplătoare : „Or, trebuie să se știe că spaniolii, în ziua în care am sosit, s-au oprit dimineața, să mănînce, în albia secată a unei cascade, unde mai rămăseseră totuși cîteva bălți și o mulțime de pietre de moară : le-a venit ideea să-și ascută săbiile".

Ajunși în sat după acest dejun pe iarbă, spaniolilor le vine o nouă idee : să verifice dacă săbiile sînt la fel de tăioase precum par. „Un spaniol scoate deodată sabia (pe care putem crede că pusese stăpînire diavolul) și pe loc ceilalți o sută îi urmează exemplul și se pun pe scos mațe, pe spintecat și masacrat aceste oi și mici, bărbați și femei, copii și bătrîni, care stăteau jos liniștiți, uitîndu-se cu mirare la caii spaniolilor. Într-o clipită nu a mai rămas nici un supraviețuitor între toți cei care se aflau acolo. Intrînd atunci în coliba mare, care era chiar alături, căci totul se petrecuse la intrare, spaniolii încep să ucidă – cu vîrful și cu tăișul săbiilor – pe toți cei care erau înăuntru, încît sîngele șiroia din toate părțile de parcă ar fi fost ucisă o turmă de vaci".

Las Casas nu găsește o altă explicație pentru aceste fapte în afara dorinței de a verifica dacă săbiile erau bine ascuțite. „Vederea rănilor care acopereau corpurile morților și a celor care agonizau a fost un

spectacol oribil şi înspăimîntător ; într-adevăr, cum diavolul, care pusese stăpînire pe spanioli, a aşezat în calea lor pietrele de moară de care-şi ascuţiseră săbiile, chiar în dimineaţa acelei zile, în albia unui torent secat în care-şi luaseră masa, oriunde loveau corpurile în întregime despuiate, cărnurile delicate, despicau omul din creştet pînă în tălpi dintr-o singură lovitură".

Iată acum o povestire privind expediţia lui Vasco Nuñez de Balboa, transcrisă de cineva care i-a auzit pe mulţi conchistadori povestindu-şi aventurile prin viu grai : „La fel cum măcelarii taie în bucăţi carnea boilor şi a oilor pentru a o pune în vînzare expunînd-o pe menghine, tot aşa spaniolii tăiau dintr-o singură lovitură, unuia partea dorsală, altuia coapsa şi altuia umărul. Îi tratau ca pe nişte animale lipsite de raţiune. (...) Vasco a pus cîinii să sfîşie pe vreo patruzeci dintre ei". (Pedro Martyr, III, 1).

Timpul trece, dar moravurile nu se schimbă : lucrul reiese din scrisoarea pe care călugărul Jeronimo de San Miguel o adresează regelui la 20 august 1550 : „Pe unii indieni i-au ars de vii, altora le-au tăiat mîinile, nasul, limba şi alte membre ; pe alţii i-au aruncat la cîini ; au tăiat sînii femeilor..."

Şi acum o povestire a episcopului de Yucatan, Diego de Landa, care nu este deosebit de favorabil indienilor : „Şi acest Diego de Landa susţine că a văzut un copac mare lîngă acea localitate, de crengile căruia un căpitan spînzurase un mare număr de indieni, iar de picioarele lor a spînzurat copii mici. (...) Spaniolii au comis cruzimi nemaiauzite, tăind mîini, braţe, picioare, sînii femeilor, aruncîndu-le în adîncul lacurilor, lovind cu vîrful săbiei în copii, pentru că nu mergeau la fel de repede ca mamele lor. Iar dacă cei pe care-i duceau, cu laţul de gît, cădeau bolnavi sau nu mergeau la fel de repede ca tovarăşii lor, le tăiau capul, pentru a nu fi nevoiţi să se oprească să-i dezlege" (15).

Şi în încheierea acestei macabre enumerări, un detaliu relatat de Alonso de Zorita, spre 1570 : „Cunoşteam un *oidor* [judecător], care spunea în public, de pe estradă şi cu voce tare, că dacă aveau să rămînă fără apă pentru irigarea fermelor spaniolilor, se vor folosi de sîngele indienilor" (10).

Care sînt motivaţiile imediate care-i determină pe spanioli să adopte o astfel de comportare ? Una dintre ele este incontestabil dorinţa de a se îmbogăţi, repede şi mult, ceea ce implică neglijarea bunăstării sau chiar a vieţii celuilalt : torturează pentru a smulge secretul ascunzătorilor comorilor ; exploatează pentru a obţine beneficii. Autorii din epocă ofereau deja acest motiv drept principala

explicație pentru ce se întîmplase, de exemplu Motolinia : „Dacă cineva ar întreba care a fost cauza atîtor nenorociri, aș răspunde : cupiditatea, dorința de a încuia în propriul cufăr cîteva lingouri de aur, pentru binele nu se știe cui" (I, 3) ; și Las Casas : „Nu spun că ei [spaniolii] vor pur și simplu să-i ucidă pe indieni, din cauza urii pe care le-o poartă. Îi omoară pentru că unicul lor țel este să se îmbogățească și să strîngă mult aur pe seama muncii și sudorii chinuiților și nenorociților" („Entre los remedios", 7).

Și de ce această dorință de a se îmbogăți ? Pentru că banii obțin totul, cum știe toată lumea : „Cu bani oamenii dobîndesc toate lucrurile trecătoare de care au nevoie sau chef, cum ar fi onoruri, noblețe, bunuri, familie, lux, haine fine, mîncăruri delicate, plăcerea viciilor, răzbunarea asupra dușmanilor, o mare stimă pentru propria persoană" (*ibid.*).

Dorința de îmbogățire nu este desigur nouă, pasiunea pentru aur nu are în sine nimic specific modern. Ceea ce este totuși oarecum nou este subordonarea tuturor celorlalte valori acesteia din urmă. Conchistadorul nu a încetat să aspire la valorile aristocratice, la titlurile de noblețe, la onoruri și la stimă ; dar pentru el a devenit perfect limpede că banii pot obține totul, că aceștia reprezintă nu numai echivalentul universal al tuturor valorilor materiale, dar și posibilitatea de a dobîndi toate valorile spirituale. Este desigur avantajos, în Mexicul lui Moctezuma, ca și în Spania de dinainte de Cucerire, să fii bogat ; dar un statut nu poate fi cumpărat, sau în orice caz nu direct. Această omogenizare a valorilor prin bani este un fapt nou și el anunță mentalitatea modernă, egalitaristă și economistă.

Oricum, dorința de îmbogățire nu explică totul, nici pe departe ; și dacă este eternă, formele pe care le ia distrugerea indienilor, ca și proporțiile sale, sînt inedite și uneori chiar excepționale ; explicația economică nu mai satisface. Nu putem justifica masacrul de la Caonao printr-o cupiditate oarecare, nici spînzurarea mamelor de copaci și a copiilor de picioarele mamelor ; nici torturile în care li se smulge victimelor carnea bucată cu bucată cu cleștele ; sclavii nu muncesc mai bine dacă stăpînul se culcă cu soțiile deasupra capului lor. Totul se petrece ca și cum spaniolii ar găsi o plăcere intrinsecă în cruzime, în a-și exercita puterea lor asupra celuilalt, în a-și demonstra puterea de a da moartea.

Am putea, și aici, evoca anumite trăsături imuabile ale „naturii umane", pentru care vocabularul psihanalitic rezervă termeni ca „agresivitate", „pulsiune a morții", sau chiar „pulsiune de influență" (*Bemächtigungstrieb, instinct for mastery*) ; sau, în ceea ce privește

cruzimea, să amintim unele caracteristici ale altor culturi, şi chiar în mod special pe cea aztecă, care are reputaţia de a fi „crudă" şi de a nu face caz de numărul victimelor sale (sau, mai curînd, de a face, dar ca un titlu de glorie !) : după Duran, 80.400 de persoane au fost sacrificate la Mexico de către regele Ahuitzotl, numai cu prilejul inaugurării noului templu. Am putea de asemenea susţine că fiecare popor, de la originile sale pînă în zilele noastre, îşi are victimele sale şi cunoaşte nebunia omorului, şi să ne întrebăm dacă nu este aceasta o caracteristică a societăţilor cu predominanţă masculină (din moment ce sînt singurele cunoscute).

Dar am greşi ştergînd astfel orice diferenţă şi în a ne mulţumi cu termeni afectivi mai curînd decît descriptivi, cum ar fi „cruzime". Cu omorurile se întîmplă la fel ca şi cu ascensiunea vulcanilor : te caţeri de fiecare dată pînă în vîrf şi te întorci ; totuşi, nu aduci acelaşi lucru. Tot aşa cum societatea ritualizată se opune celei bazate pe improvizaţie, tot aşa cum codul celei dintîi se ciocneşte cu procedura contextualizată a celei de-a doua, se conturează o altă opoziţie : cea dintre societăţile sacrificiale şi cele „de masacru", reprezentate de azteci şi, respectiv de spaniolii secolului al XVI-lea.

În această optică, sacrificiul este un omor religios : are loc în numele ideologiei oficiale şi va fi săvîrşit în piaţa publică, în văzul şi cu ştirea tuturor. Identitatea sacrificatului este determinată de reguli stricte. Nu trebuie să fie prea străin, prea depărtat : am văzut că aztecii considerau carnea triburilor depărtate ca ne-comestibilă pentru zeii lor ; dar nici nu trebuie să aparţină aceleiaşi societăţi : nu-ţi sacrifici concetăţeanul. Sacrificaţii provin deci din ţările limitrofe, de aceeaşi limbă, dar cu o guvernare autonomă ; în plus, odată capturaţi, sînt ţinuţi un timp la închisoare, fiind astfel parţial asimilaţi – dar niciodată complet. Nici asemănător, nici total diferit, sacrificatul valorează şi prin calităţile sale personale : sacrificiul unor războinici viteji este mai apreciat decît cel al unui oarecare ; cît despre invalizii de orice fel, sînt declaraţi din capul locului improprii sacrificiului. Acesta este îndeplinit pe loc, şi dovedeşte forţa ţesăturii sociale, a ascendentului său asupra fiinţei individuale.

Masacrul, în schimb, dezvăluie slăbiciunea aceluiaşi ţesut social, uzura principiilor morale care asigurau coeziunea grupului ; de aceea el este îndeplinit de preferinţă departe, acolo unde legea întîmpină dificultăţi în a fi respectată : pentru spanioli, în America sau, la nevoie, în Italia. Masacrul este deci intim legat de războaiele coloniale, duse departe de metropolă. Cu cît masacraţii sînt mai depărtaţi şi mai străini, cu atît mai bine : sînt exterminaţi, fără remuşcări,

asimilați, mai mult sau mai puțin cu animalele. Identitatea individuală a masacratului este, prin definiție, non pertinentă (altminteri ar fi vorba de omor) : nimeni nu are timp, și nici curiozitate pentru a afla identitatea celui ucis. Spre deosebire de sacrificii, masacrele nu sînt niciodată revendicate, ci, dimpotrivă, învăluite în secret și renegate. Pentru că funcția lor socială nu este recunoscută avem impresia că actul își găsește justificarea în sine însuși : săbiile sînt mînuite din plăcerea de a mînui săbii, nasul, limba și sexul indianului sînt tăiate fără ca cel care taie nasurile să aibă reprezentarea celui mai neînsemnat rit.

Dacă omorul religios este un sacrificiu, masacrul este un omor ateu, și spaniolii par a fi inventat (sau regăsit ; fără a-l fi împrumutat însă din trecutul lor imediat : căci rugurile Inchiziției se înrudesc mai curînd cu sacrificiul) tocmai acest tip de violență, pe care-l întîlnim în schimb din plin în trecutul nostru recent, fie în planul violenței individuale sau în cel practicat de state. Ca și cum conchistadorii ar asculta de regula (dacă o putem numi așa) lui Ivan Karamazov : „totul este permis". Departe de puterea centrală, departe de legea regală, toate interdicțiile cad, legătura socială, deja laxă, explodează pentru a dezvălui nu natura primitivă, animalul adormit din noi, ci ființa modernă, în plină expansiune, pe care nici o morală nu o oprește și care ucide pentru că, și cînd, îi face plăcere. „Barbaria" spaniolilor nu are nimic atavic sau animalic ; este foarte omenească și anunță venirea Timpurilor Moderne. În Evul Mediu se întîmpla să li se taie sînii femeilor sau brațele bărbaților, drept pedeapsă sau răzbunare ; dar asta se petrece în propria țară sau atît în propria țară, cît și aiurea. Ceea ce descoperă spaniolii este însuși contrastul dintre metropolă și colonie, legile morale radical diferite care reglementează comportamentul aici și acolo : masacrul are nevoie de un cadru adecvat.

Dar ce este de făcut dacă nu vrei să accepți o alegere între o civilizație a sacrificiului și civilizația „de masacru" ?

Egalitate sau inegalitate

Dorința de îmbogățire și pulsiunea de a stăpîni, aceste două forme ale năzuinței de a obține puterea, motivează fără doar și poate comportamentul spaniolilor ; dar el este condiționat și de concepția lor despre indieni, concepție după care aceștia le sînt inferiori, situîndu-se, altfel spus, la jumătatea drumului care-i separă pe oameni de animale. Fără această premisă esențială, distrugerea nu ar fi putut să aibă loc.

Încă de la prima sa formulare, doctrina inegalității va fi contrazisă de o alta, care afirmă, dimpotrivă, egalitatea tuturor oamenilor ; prin urmare, asistăm aici la o dezbatere, și va trebui să acordăm atenție prezenței celor două voci. Or, o asemenea dezbatere nu pune în joc numai opoziția egalitate – inegalitate, dar și pe cea dintre identitate și diferență ; și noua opoziție, ai cărei termeni nu sînt mai neutri pe planul eticului decît cei ai precedentei, îngreunează emiterea unei judecăți asupra unei poziții sau a celeilalte. În cazul lui Colon deja, diferența se degradează în inegalitate, iar egalitatea în identitate ; acestea sînt cele două mari figuri ale raporturilor cu celălalt, care îi delimitează inevitabil spațiul.

Las Casas și alți apărători ai egalității i-au acuzat atît de des pe adversarii lor de a-i fi confundat pe indieni cu animalele, încît ne-am putea întreba dacă nu cumva au exagerat. Trebuie deci să revenim la apărătorii inegalității pentru a vedea cum stau lucrurile. Primul document interesant în această privință este celebrul *Requerimiento*, injoncțiunea adresată indienilor. Este opera unui jurist regal Palacios Rubios și datează din 1514 ; textul s-a ivit din necesitatea de a reglementa cuceririle pînă atunci oarecum haotice. De acum încolo, înainte ca o regiune să fie cucerită, conchistadorii au obligația de a citi textul în prezența băștinașilor. Faptul a fost uneori interpretat drept dorința coroanei de a împiedica războaiele nejustificate și de a da indienilor anumite drepturi ; dar interpretarea este prea generoasă. Din perspectiva dezbaterii noastre, *Requerimiento* înclină în mod evident de partea inegalității : o inegalitate, este adevărat, mai mult subînțeleasă decît afirmată.

Textul, stranie manifestare a efortului de a formula o bază legală pentru realizarea dorinţelor, începe cu o scurtă istorie a umanităţii, al cărei punct culminant este apariţia lui Isus Christos, declarat „şeful neamului omenesc", un fel de suveran suprem, sub a cărui jurisdicţie se află întreg universul. Odată stabilit punctul de plecare, faptele se înlănţuie foarte simplu : Isus şi-a transmis puterea sfîntului Petru, acesta, la rîndul său, papilor care l-au urmat ; unul dintre ultimii papi a dăruit continentul american spaniolilor (şi, parţial, portughezilor). Motivaţiile juridice ale dominaţiei spaniole fiind astfel stabilite, un singur lucru mai este necesar : indienii să fie informaţi de această stare de fapt, căci e posibil ca ei să nu fi ştiut nimic despre cadourile succesive pe care şi le făceau papii şi împăraţii. Lectura acestui *Requerimiento,* făcută în prezenţa unui ofiţer al regelui (dar fără a se face vreo menţiune despre necesitatea de a se recurge la serviciile vreunui interpret), vine să remedieze situaţia. Dacă indienii se lasă convinşi de lectură, dreptul de a-i face sclavi nu mai funcţionează (astfel textul îi „protejează" pe indieni, acordîndu-le un statut). Dacă totuşi ei nu acceptă o astfel de interpretare a propriei lor istorii, vor fi pedepsiţi cu severitate. „Dacă nu acceptaţi sau dacă prelungiţi cu viclenie răgazul acordat pentru a vă hotărî, vă încunoştinţez că vă voi invada folosind forţa, cu ajutorul lui Dumnezeu, şi voi porni împotriva voastră război din toate părţile şi în toate modalităţile care îmi vor sta la îndemînă, şi vă voi supune la jugul şi ascultarea Bisericii şi a Alteţelor Lor. Vă voi captura, vă voi vinde şi voi dispune de voi după ordinele Alteţelor Lor. Vă voi lua bunurile şi vă voi pricinui tot răul, toate prejudiciile care îmi vor sta în putinţă, cum li se cuvine pentru nişte vasali care nu se supun seniorului lor, nu vor să-l primească, îi rezistă şi-l contrazic".

Există o evidentă contradicţie între esenţa religiei, considerată ca fundament al tuturor drepturilor spaniolilor şi consecinţele lecturii publice, pe care adversarii acestui *Requerimiento* nu vor omite să o sublinieze : creştinismul este o religie egalitaristă ; or, în numele ei, oamenii sînt reduşi la sclavie. Nu numai că puterea spirituală şi puterea temporală sînt identificate, ceea ce constituie tendinţa oricărei ideologii de stat – fie că ea decurge sau nu din Evanghelie –, dar, în plus, indienii nu au de ales decît între două poziţii de inferioritate : sau se supun de bună voie şi devin iobagi ; sau vor fi supuşi cu forţa şi reduşi la sclavie. A vorbi de legalitate, în aceste condiţii, este derizoriu. Indienii sînt consideraţi din capul locului inferiori, căci spaniolii sînt cei care decid regulile jocului. Am putea spune că superioritatea celor care formulează acel *Requerimiento* este deja conţinută în faptul că ei sînt cei care vorbesc, iar indienii cei care ascultă.

Ştim că conchistadorii nu aveau nici un scrupul în a aplica după bunul lor plac instrucţiunile regale şi a-i pedepsi pe indieni în caz de nesupunere. În 1550 încă, Pedro de Valdivia relatează regelui că araucanii, locuitori din Chile, nu au vrut să se supună ; în consecinţă, le-a declarat război, şi, cîştigînd, nu a uitat să-i pedepsească : „Am ordonat să li se taie mîinile şi nasurile la două sute dintre ei drept pedeapsă pentru nesupunerea lor, din moment ce le-am trimis de mai multe ori mesaje şi le transmisesem ordinele Majestăţii Voastre".

Nu ştim cu exactitate în ce limbă se exprimau mesagerii lui Valdivia, şi cum procedau pentru a face inteligibil indienilor conţinutul *Requerimiento*-ului. Dar ştim în schimb cum, în alte cazuri, spaniolii neglijează cu bună ştiinţă să recurgă la interpreţi, din moment ce faptul le simplifica, la urma urmelor, sarcina : problema reacţiei indienilor nu se mai pune. Istoricul Oviedo, unul dintre campionii tezei inegalităţii, el însuşi conchistador, a lăsat mai multe povestiri. Mai întîi indienii sînt capturaţi. „Imediat ce au fost puşi în lanţuri, li s-a citit *Requerimiento*, fără a li se cunoaşte limba, şi fără interpreţi ; nici cel care citea, nici indienii nu se înţelegeau unii pe alţii. Chiar după ce cineva care le cunoştea limba le-a dat explicaţii, indienilor nu li s-a oferit ocazia să răspundă, spaniolii neomiţînd să folosească bastoanele pentru cei care nu mergeau destul de repede" (I, 29, 7).

Cu ocazia unei alte campanii, Pedrarias Davila îi cere lui Oviedo însuşi să citească faimosul text. Acesta îi răspunde căpitanului său : „Monseniore, mi se pare că indienii nu vor să înţeleagă teologia acestui *Requerimiento* şi că nu dispuneţi de nimeni în stare să le-o explice. Monseniorul să păstreze deci *Requerimiento*, pînă ce vom fi pus în cuşcă cîţiva indieni. Acolo vor putea să-l afle cu blîndeţe şi Monseniorul episcop li-l va explica" (*ibid.*).

Cum spune Las Casas analizînd acest document, nu ştim dacă „trebuie să rîdem sau să plîngem în faţa absurdităţii" acestui *Requerimiento* (*Historia*, III, 58).

Textul lui Palacios Rubios nu va fi menţinut ca bază juridică a cuceririi. Dar influenţa mai mult sau mai puţin marcată a spiritului său se regăseşte chiar şi la adversarii conchistadorilor. Exemplul cel mai interesant este poate cel al lui Francisco de Vitoria, teolog, jurist şi profesor la Universitatea din Salamanca, unul din vîrfurile umanismului spaniol din secolul al XVI-lea. Vitoria demolează justificările invocate curent pentru războaiele duse în America, dar concepe totuşi că se pot purta „războaie drepte". Printre cauzele care le pot determina, două categorii sînt deosebit de interesante din punctul nostru de vedere. Pe de o parte, cele care se întemeiază pe

reciprocitate : ele sînt îndreptăţite atît pentru spanioli, cît şi pentru indieni. Aşa de pildă violarea a ceea ce Vitoria numeşte „dreptul natural la societate şi la comunicare" (*Despre indieni*, 3, 1, 230). Acest drept de comunicare poate fi înţeles la mai multe nivele. Mai întîi, este normal ca persoanele să poată circula liber în afara ţării lor de origine, trebuie să fie „permis oricui să meargă şi să călătorească în toate ţările în care doreşte" (3, 2, 232). Poate fi chiar pretinsă libertatea comerţului, iar Vitoria aminteşte aici principiul reciprocităţii : „Prinţii indieni nu pot împiedica pe supuşii lor să facă comerţ cu spaniolii, şi, invers, prinţii spanioli nu pot interzice comerţul cu indienii" (3, 3, 245). În ceea ce priveşte circulaţia indienilor, Vitoria nu crede, evident, decît în libertatea spaniolilor de a predica indienilor Evanghelia, şi niciodată în cea a indienilor de a propovădui *Popol Vuh* în Spania, căci „salvarea" creştinească este pentru el o valoare absolută. Am putea totuşi asimila acest caz celor două precedente.

În schimb, lucrurile nu stau la fel cu un alt grup de motive, invocat de Vitoria pentru a justifica războaiele. Într-adevăr,el estimează că o intervenţie este legitimă dacă ea se face în numele protejării celor inocenţi împotriva tiranici şefilor sau a legilor indigene, tiranie care constă „de exemplu în a sacrifica oameni nevinovaţi pentru a fi mîncaţi" (3, 15, 290). O asemenea justificare a războiului este mult mai puţin evidentă decît ar dori Vitoria, şi în orice caz nu ţine de reciprocitate : chiar dacă această regulă s-ar aplica fără discriminare indienilor şi spaniolilor, aceştia din urmă au decis sensul cuvîntului „tiranic", şi asta este esenţial. Spaniolii, spre deosebire de indieni, nu sînt numai parte, ci şi judecători, din moment ce ei aleg criteriile după care va fi pronunţată judecata ; ei hotărăsc, de pildă, că sacrificiul uman ţine de tiranie, nu însă şi masacrul.

O asemenea repartizare a rolurilor implică inexistenţa unei egalităţi adevărate între spanioli şi indieni. În realitate, Vitoria nu se ascunde ; ultima sa justificare pentru războiul împotriva indienilor este întru totul limpede în această privinţă (prezentată, adevărat, la modul dubitativ). „Deşi aceşti barbari nu sînt pe de-a-ntregul nebuni, scrie el, totuşi nu le lipseşte mult. (...) Ei nu sînt, sau nu mai sînt, în nici un fel mai capabili a guverna singuri decît nebunii sau chiar animalele, ţinînd cont de faptul că hrana lor nu este cu nimic mai plăcută şi abia dacă mai bună decît cea a nimalelor sălbatice". Stupiditatea lor, adaugă el, „este mult mai mare decît cea a copiilor şi a nebunilor din celelalte ţări" (3, 18, 299-302). Este deci legitim să se intervină în ţara lor pentru exercitarea unui drept de tutelă, la urma urmelor. Dar, chiar admiţînd că binele trebuie impus celuilalt,

cine, încă o dată, decide ce este barbarie sau sălbăticie, şi ce este civilizaţie ? Numai una din cele două părţi prezente, între care nu mai subzistă nici un fel de egalitate şi de reciprocitate. Sîntem obişnuiţi să vedem în Vitoria un apărător al indienilor ; dar dacă analizăm, mai degrabă decît intenţiile subiectului, impactul discursului său, devine limpede că rolul său este cu totul altul : sub acoperirea unui drept internaţional fondat pe reciprocitate, el furnizează în realitate o bază legală pentru războaiele de colonizare, care, pînă atunci, nu aveau nici una (în orice caz, nici una care să reziste unui examen cît de cît serios).

Alături de aceste expresii juridice ale doctrinei inegalităţii, găsim şi multe altele, în scrisori, relatări sau cronicile epocii ; ele tind toate să-i prezinte pe indieni ca imperfecţi din punct de vedere uman. Aleg două mărturii între alte o mie de asemenea dovezi, pur şi simplu pentru că autorii lor sînt un monah şi un om de litere şi de ştiinţă, ei reprezentînd grupurile sociale îndeobşte cele mai binevoitoare faţă de indieni. Dominicanul Tomas Ortiz scrie adresîndu-se Consiliului Indiilor :

„Pe acest continent ei mănîncă carne omenească. Sodomizează mai mult decît oricare altă naţiune. La ei nu există justiţie. Toţi umblă despuiaţi. Nu respectă nici dragostea, nici virginitatea. Sînt stupizi şi zăpăciţi. Nu respectă adevărul decît atunci cînd le convine ; sînt inconstanţi. Nu-şi dau seama ce înseamnă prevederea. Sînt foarte ingraţi şi schimbători. (...) Sînt brutali. Sînt fericiţi să-şi exagereze defectele. La ei nu există nici ascultare, nici amabilitate a tinerilor faţă de cei în vîrstă, a fiilor faţă de părinţi. Sînt incapabili să primească lecţii. Pedepsele nu folosesc la nimic. (...) Mănîncă păduchi, păianjeni şi viermi, fără să-i fiarbă, şi oriunde îi găsesc. Nu practică nici o artă, nici vreuna din îndeletnicirile umane. Cînd li se predică misterele religiei, ei spun că ele se potrivesc locuitorilor Castiliei, dar pentru ei nu sînt bune de nimic şi că nu doresc să-şi schimbe obiceiurile. Nu poartă barbă, şi dacă uneori ea le creşte totuşi, o smulg şi o epilează. (...) Cu cît înaintează în vîrstă, cu atît mai puţin se îndreaptă. Spre vîrsta de zece sau doisprezece ani, s-ar părea că vor dovedi o oarecare politeţe, o oarecare virtute, dar mai tîrziu devin de-a dreptul nişte animale necioplite. De aceea pot afirma că Domnul nu a creat vreodată o rasă cu mai multe vicii şi bestialităţi, fără să îmbine în vreun fel bunătatea şi cultura. (...) Indienii sînt mai proşti decît măgarii, şi nu vor să-şi dea silinţa în nimic" (Pedro Martyr, VII, 4).

Mi se pare că orice comentariu este de prisos.

Al doilea autor este tot Oviedo, bogată sursă de judecăți xenofobe și rasiste : la el indienii nu sînt coborîți la nivelul calului sau al măgarului (sau chiar imediat după acest nivel), ci undeva, în rîndul materialelor de construcții, al lemnului, pietrei sau fierului, în orice caz al obiectelor neînsuflețite. Folosește această formulă extraordinară pe care cu greu ai putea crede că nu este ironică ; dar nu, nu este : „Cînd duci război împotriva lor și se ajunge la lupta față în față, trebuie să fii foarte prudent și să nu-i lovești cu sabia în cap, căci am văzut multe săbii rupîndu-se astfel. Capetele lor sînt nu numai înceţoşate, dar și foarte tari" (V, „Prefață", cf.VI, 9). Nu este surprinzător să aflăm că Oviedo este de fapt partizanul „soluției finale" pentru problema indigenă, soluție a cărei responsabilitate ar dori să și-o asume Dumnezeul creștinilor. „Dumnezeu îi va distruge în scurt timp", proclamă el cu aplomb, și încă : „Satan este acum expulzat din această insulă [Spaniolă] ; acum că majoritatea indienilor a murit, influența sa a dispărut. (...) Cine va nega că folosirea prafului de pușcă împotriva păgînilor înseamnă să-i oferi Domnului tămîie ?"

Dezbaterea dintre partizanii egalității sau inegalității, dintre indieni și spanioli atinge apogeul și-și găsește în același timp o încarnare concretă în celebra controversă de la Valladolid care, în 1550, îl opune pe eruditul și filosoful Gines de Sepulveda abatelui dominican Bartolomeo de Las Casas, episcopul de Chiapas. Însăși existența acestei confruntări are în sine ceva extraordinar. Îndeobște acest gen de dialoguri se stabilesc de la carte la carte, iar protagoniștii nu se află față în față. Dar lui Sepulveda i se refuzase dreptul de a tipări tratatul consacrat cauzelor drepte ale războaielor împotriva indienilor ; căutînd un fel de judecată de apel, Sepulveda provoacă întîlnirea în fața unui juriu de înțelepți, juriști și teologi ; Las Casas se auto-propune pentru a apăra punctul de vedere opus în această întrecere oratorică. Ne putem anevoie imagina spiritul care permite conflictelor ideologice să fie soluționate prin asemenea dialoguri. De altfel, conflictul va fi într-adevăr rezolvat : după audierea a lungi discursuri (în special cel al lui Las Casas, care durează cinci *zile*), judecătorii, epuizați, se despart fără a fi luat vreo hotărîre ; balanța înclină totuși mai curînd de partea lui Las Casas, căci Sepulveda nu primește autorizația să-și publice cartea.

Sepulveda se sprijină în argumentația sa pe o tradiție ideologică, din care își extrag argumentele și ceilalți apărători ai tezei inegalitariste. Dintre toți acești autori să-l reținem pe cel de la care această teză își revendică – pe drept cuvînt – patronajul : Aristotel. Sepulveda a tradus *Politica* în latinește, el este unul dintre cei mai buni

specialişti ai timpului său în gîndirea aristotelică ; or, nu Aristotel este cel care, în chiar *Politica* sa, stabileşte celebra distincţie între cei care s-au născut stăpîni şi cei care s-au născut sclavi ? „Cînd oamenii diferă între ei aşa cum se deosebeşte sufletul de trup şi omul de brută (...), aceia sînt sclavi de la natură (...). Este într-adevăr sclav de la natură cel (...) ce are parţial raţiune numai în măsura în care ea este implicată în senzaţie, dar fără a o poseda în întregime" (1254 b.). Un alt text la care se fac curent referinţe este un tratat, *De Regimine*, atribuit pe atunci sfîntului Toma d'Aquino, datorat în realitate lui Ptolemeu din Lucca ; acesta adaugă la afirmarea inegalităţii o explicaţie care nu era nouă, dar în faţa căreia părea a se deschide un mare viitor : trebuie să-i căutăm raţiunea în influenţa climatului (şi în cea a astrelor).

Sepulveda crede că ierarhia, nu egalitatea, este starea naturală a societăţii umane. Dar singura relaţie ierarhică pe care o cunoaşte el este cea a banalei superiorităţi – inferiorităţi ; nu există deci diferenţe de la natură, ci numai grade diferite pe o singură şi unică scară de valori, chiar dacă relaţia se poate repeta la infinit. Dialogul său *Democrates Alter*, chiar acela pentru care nu reuşea să obţină dreptul de *imprimatur*, expune cu claritate părerile sale în chestiune. Inspirîndu-se din principiile şi afirmaţiile particulare pe care le găseşte în *Politica* lui Aristotel, el declară toate ierarhiile, în ciuda diferenţelor de formă, ca fondate pe unul şi acelaşi principiu : „dominarea perfecţiunii asupra imperfecţiunii, a forţei asupra slăbiciunii, a preeminenţei virtuţii asupra viciului" (p.20). Ai impresia că totul este de la sine înţeles, că este vorba „de o propunere analitică" ; în clipa următoare, Sepulveda oferă, tot în spirit aristotelician, exemple ale acestei superiorităţi naturale : trupul trebuie să se supună sufletului, materia formei, copiii părinţilor, femeia bărbatului şi sclavii (definiţi tautologic ca nişte fiinţe inferioare) stăpînilor. Nu mai este decît un pas pînă la a justifica războiul de cucerire împotriva indienilor : „În prudenţă ca şi în îndemînare, în virtute ca şi în umanitate, aceşti barbari sînt la fel de inferiori spaniolilor ca şi copiii faţă de adulţi şi femeile faţă de bărbaţi ; între ei şi spanioli, aceeaşi diferenţă ca între oamenii feroce şi cruzi şi oamenii de o clemenţă extremă, între oamenii cu deosebire necumpătaţi şi fiinţele cumpătate şi măsurate ; şi aş îndrăzni să spun aceeaşi diferenţă ca între maimuţe şi oameni" (*ibid.*, p. 33 ; ultima parte a frazei lipseşte din unele manuscrise).

Opoziţiile care formează universul mental al lui Sepulveda au, în cele din urmă, toate acelaşi conţinut ; şi afirmaţiile de mai sus ar putea fi rescrise ca un lanţ de propoziţii fără de sfîrşit

indieni / spanioli	=	copii (fiu) / adulţi (tată)	=	femei (soţie) / bărbaţi (soţ)	=		
animale (maimuţe) / fiinţe umane	=	ferocitate / clemenţă	=	necumpătare / cumpătare	=		
materie / formă	=	trup / suflet	=	poftă / raţiune	=	rău / bine	

Desigur că nu toţi partizanii inegalităţii dovedesc o gîndire atît de schematică ; ne dăm seama că Sepulveda concentrează orice ierarhie şi orice diferenţă pe simpla opoziţie dintre bine şi rău, adică acceptă în cele din urmă destul de uşor principiul identităţii (mai curînd decît acela al diferenţei). Dar lectura acestui lanţ de opoziţii nu este mai puţin instructivă. Să lăsăm mai întîi deoparte opoziţia în care afirmarea superiorităţii celui de-al doilea termen asupra celui dintîi ţine de tautologia : rău / bine ; şi pe cele care scot în evidenţă un comportament sau altul (clemenţă / cumpătare) ; în fine cele care se sprijină pe o diferenţă biologică clară : animale / oameni sau copii / adulţi. Rămîn două serii de opoziţii : cele care gravitează în jurul cuplului trup / suflet şi cele care stabilesc opoziţia dintre părţi ale populaţiei globului a căror diferenţă este evidentă, dar unde superioritatea sau inferioritatea este problematică : indieni / spanioli, femei / bărbaţi. Este fără doar şi poate revelator să vedem cum indienii sînt asimilaţi femeilor, faptul dovedind trecerea fără dificultăţi de la *celălalt* interior la *celălalt* exterior (din moment ce tot un spaniol vorbeşte) ; ne amintim, de altfel, că indienii practicau o distribuţie simetrică şi inversă : în spusele războinicilor azteci, spaniolii erau asimilaţi femeilor, prin intermediul vorbirii. Este inutil să speculăm pentru a afla dacă imaginea femeii a fost proiectată asupra străinului, sau mai curînd trăsăturile străinului asupra femeii : ambele au fost dintotdeauna deja prezente acolo, şi ceea ce contează este solidaritatea lor, şi nu anterioritatea uneia sau a celeilalte. Echivalarea acestor opoziţii cu relaţia trup / suflet este şi ea revelatoare : *celălalt* este, înainte de toate, chiar trupul nostru ; de unde şi asimilarea indienilor ca şi a femeilor cu animalele, cu cei care, deşi însufleţiţi, sînt lipsiţi de suflet.

Toate aceste diferenţe, superioritatea / inferioritatea, binele şi răul, se reduc pentru Sepulveda la ceea ce nu constituie o diferenţă. Să vedem acum în ce constau argumentele sale în favoarea războiului

drept dus de spanioli. Patru motivaţii conferă legitimitate acestui război (parafrazez discursul său de la Valladolid, dar în *Democrates Alter* regăsim aceleaşi argumente) :

1. Este legitim să fie supuşi prin forţa armelor cei care, conform condiţiei lor naturale, ar trebui să asculte de alţii, dacă refuză această ascultare şi nu mai rămîne nici o altă soluţie.

2. Este legitim să fie proscrisă crima abominabilă de a consuma carne omenească, ceea ce constituie o ofensă aparte adusă naturii, şi să se pună capăt cultului demonilor, care provoacă mai mult ca orice altceva mînia Domnului, împreună cu monstruosul ritual al sacrificării umane.

3. Este legitim să fie salvaţi de la grave pericole nenumăraţi muritori nevinovaţi pe care aceşti barbari îi jertfeau anual, pentru a-şi îmbuna zeii cu inimi omeneşti.

4. Războiul împotriva necredincioşilor este justificat, căci el deschide calea propagării religiei creştine şi uşurează sarcina misionarilor.

Putem susţine că această argumentare reuneşte patru propoziţii descriptive despre natura indienilor cu un postulat care este şi un imperativ moral. Aceste propoziţii sînt : indienii sînt supuşi de la natură ; ei sînt canibali ; sacrifică fiinţe umane ; nu cunosc religia creştină. Cît despre postulatul-recomandare, acesta este : avem dreptul, sau chiar datoria, de a impune altuia binele. Ar trebui poate să precizăm imediat că binele şi răul sînt dinainte definite ; este drept să-i impui celuilalt ceea ce consideri că e bine, fără să-ţi mai pui întrebarea dacă este un bine şi din punctul lui de vedere. Acest postulat implică deci o proiecţie a subiectului enunţiator asupra universului, o identificare a *valorilor mele* cu *valorile.*

Nu putem judeca în acelaşi fel propoziţiile descriptive şi postulatul prescriptiv. Propoziţiile care au o legătură cu realitatea empirică pot fi contestate sau completate ; în fapt, în acest caz particular, ele nu sînt foarte departe de realitate. Este incontestabil că aztecii nu sînt creştini, că ei sînt canibali şi practică sacrificiul uman. Chiar şi propoziţia despre tendinţa naturală de a asculta nu este pe de-a-ntregul lipsită de veridicitate, deşi formularea sa este vădit tendenţioasă : cert e că indienii nu întreţin acelaşi raport cu puterea ca spaniolii ; că tocmai banalul cuplu inferioritate / superioritate contează pentru ei mai puţin decît integrarea în ierarhia globală a societăţii.

Nu la fel stau lucrurile cu postulatul,care nu ţine de verificare şi de mai-mult-sau-mai-puţin, ci de credinţă, şi de tot-sau-nimic ; este un principiu care constituie însăşi baza ideologiei practicate de

Sepulveda şi, din acest motiv, nu poate fi discutat (ci numai refuzat sau acceptat). Este vorba de postulatul pe care-l are în vedere cînd avansează următorul argument : „După cum spune sfîntul Augustin (epistola 75), pierderea unui singur suflet care a murit fără botez depăşeşte în gravitate moartea a nenumărate victime, fie ele nevinovate" (*Democrates*, p. 79). Aşa sună concepţia „clasică" : există o valoare absolută, în acest caz botezul, apartenenţa la religia creştină ; dobîndirea acestei valori cîntăreşte mai greu decît ceea ce consideră individul drept binele său suprem, adică viaţa. Căci viaţa şi moartea individului sînt bunuri personale, în timp ce idealul religios este un absolut, sau mai exact un bun social. Diferenţa dintre valoarea comună, transindividuală, şi valoarea personală este chiar atît de mare încît ea acceptă chiar o variaţie cantitativă inversă în termenii ataşaţi acestor valori : salvarea unuia justifică moartea miilor.

Anticipînd asupra a ceea ce urmează, putem aminti aici că Las Casas, adversar coerent şi sistematic al lui Sepulveda, va ajunge să refuze tocmai acest principiu, fără a trăda, poate, creştinismul în primul rînd, ci, în general, esenţa religiei din moment ce prin ea se afirmă valorile transindividuale ; astfel, el părăseşte poziţia „clasică" pentru a o anunţa pe cea a „modernilor". Scrie („Entre los remedios", 20) : „Ar fi o mare neorînduială şi un păcat de moarte să arunci un copil într-o fîntînă pentru a-l boteza şi a salva un suflet, dacă în acest fel el moare". Nu numai că moartea a mii de persoane nu este justificată de salvarea unei persoane ; moartea unui singur suflet atîrnă în acest caz mai greu decît propria-i salvare. Valoarea individuală – viaţa, moartea – a trecut deasupra valorii comune.

În ce măsură propriul cadru ideologic îi permite lui Sepulveda să perceapă trăsăturile specifice societăţii indiene ? Într-un text posterior controversei de la Valladolid (înrudit cu acesta prin spiritul său), „Despre regat şi îndatoririle regilor", el scrie : „Cei mai mari filosofi declară că astfel de războaie pot fi duse de o naţiune foarte civilizată împotriva unor oameni necivilizaţi, mai barbari decît ne putem imagina, pentru că sînt întru totul lipsiţi de orice cunoaştere a literelor, ignoră utilizarea banilor, umblă mai totdeauna despuiaţi şi cară pe umeri sau în spate greutăţi, ca animalele, pe distanţe mari. Şi iată dovada vieţii lor sălbatice, asemenea celei a animalelor : execrabilele şi nemaipomenitele jertfe umane aduse demonilor ; faptul de a se hrăni cu carne omenească ; de a îngropa de vii soţiile şefilor împreună cu soţii lor morţi, şi alte asemenea" (I, 4-5).

Portretul astfel schiţat de Sepulveda este de cel mai mare interes, atît prin fiecare dintre trăsăturile care-l compun, cît şi prin

combinația lor. Sepulveda este sensibil la diferențe, le caută chiar ; culege cele mai frapante particularități ale societăților indiene ; și, ciudat, constatăm că astfel Sepulveda regăsește anumite descrieri idealizante ale indienilor (inexistența scrierii, a banilor, a veșmintelor), inversîndu-le în același timp semnul care le conferă valoare. De ce tocmai aceste trăsături sînt adunate la un loc ? Sepulveda nu o spune, dar putem crede că gruparea lor nu este întîmplătoare. Prezența tradițiilor orale în locul legilor scrise, a imaginilor în locul scrierii, arată că, și într-un caz și în celălalt, prezența și absența, în general, au capătat un rol diferit : scrierea, în opoziție cu vorbirea, admite absența locutorilor ; în opoziție cu imaginea, permite absența obiectului desemnat, pînă la, și inclusiv, în forma sa ; memorarea necesară a legilor și tradițiilor, impusă de absența scrierii, determină, am văzut, predominanța ritualului asupra improvizației. Aproape la fel se petrec lucrurile cu absența banilor, acest echivalent universal care dispensează de necesitatea de a juxtapune însești bunurile oferite la schimb. Absența veșmintelor, odată confirmată, ar fi indicat, pe de o parte, că trupul rămîne mereu prezent, nefiind niciodată ascuns privirii ; și, pe de altă parte, că nu există diferență între situația privată și cea publică, cea intimă și cea socială, adică ne-recunoașterea unui statut singular pentru terța persoană. În fine, defectul asemănării cu animalele de povară trebuie pus pe același plan cu absența uneltelor : trupului omenesc îi revine îndeplinirea unei sarcini sau a alteia, în loc ca această funcție să fie atribuită unui auxiliar, însuflețit sau nu ; adică, mai curînd, persoanei fizice decît unui intermediar.

Am putea deci căuta particularitatea subiacentă societății descrise, care poartă răspunderea acestor diferențe, și să ne alăturăm astfel la reflecția schițată asupra comportamentului simbolic : am constatat că discursurile depindeau oarecum „prea mult" de referentul lor (faimoasa incapacitate de a minți sau de a disimula) și că exista o anumită insuficiență în concepția aztecilor despre celălalt. Spre aceeași insuficiență se îndreaptă celelalte „dovezi" culese de Sepulveda : canibalismul, sacrificiul uman, îngroparea soției, toate acestea implică faptul că celuilalt nu i se recunoaște pe deplin statutul de ființă umană, asemănătoare și în același timp diferită de sine. Or, piatra de încercare a alterității nu este acel *tu* prezent și apropiat, ci un *el* absent sau depărtat. În trăsăturile relevate de Sepulveda găsim de asemenea o diferență în locul asumat de absență (presupunînd că aceasta își poate asuma vreun loc) : schimbul oral, lipsa banilor și a veșmintelor, ca și animalele de povară indică toate o

predominanță a prezenței asupra absenței, a imediatului asupra mediatizării. În acest punct precis putem vedea cum se încrucișează tema percepției celuilalt și cea a comportamentului simbolic (sau semiotic), care mă preocupă simultan de-a lungul acestei cercetări : la un anumit grad de abstractizare cele două se confundă. Limbajul nu există decît prin celălalt, nu numai pentru că ne adresăm totdeauna cuiva, ci și în măsura în care permite evocarea terțului absent ; spre deosebire de animale, oamenii cunosc posibilitatea citării. Dar însăși existența acestui celălalt se măsoară prin locul pe care i-l rezervă sistemul simbolic : el nu rămîne neschimbat, pentru a nu evoca decît un exemplu masiv și de-acum familiar, înainte și după apariția scrierii (în sens restrîns). În așa fel încît orice cercetare asupra alterității este în chip necesar semiotică ; și invers : semioticul nu poate fi conceput în afara raportului cu celălalt.

Ar fi interesant să apropiem trăsăturile mentalității aztece astfel dezvăluite de ceea ce ne comunică despre funcționarea simbolicului o formă de sacrificiu evocată de Duran : „Patruzeci de zile înaintea sărbătorii, oamenii îmbrăcau un indian ca să semene cu idolul, cu aceleași podoabe, în așa fel încît acest sclav indian viu să reprezinte idolul. (...) Odată purificat, îl onorau și îl celebrau în timpul celor patruzeci de zile, ca și cum ar fi fost însuși idolul. După ce zeii erau sacrificați, erau de îndată jupuiți. (...) Cînd inima era scoasă și oferită înspre est, sarcina jupuitorilor era să coboare trupul mort și să-l despice de la ceafă pînă la tălpi, jupuindu-l ca pe un miel. Pielea ieșea în întregime. (...) Alți indieni îmbrăcau imediat pielile și apoi preluau numele zeilor reprezentați. Deasupra pielilor purtau chiar podoabele acelor divinități, fiecare om primind numele zeului pe care-l reprezenta și considerîndu-se el însuși divin" (I, 9 ; planșa 10).

La început deci, prizonierul devine literalmente zeul : îi primește numele, aparența, însemnele și este tratat ca atare ; căci, pentru a absorbi zeul, va trebui ca reprezentantul său să fie sacrificat și consumat. Totuși oamenii sînt cei care au hotărît identificarea și ei nu o uită, din moment ce o iau de la capăt în fiecare an. Ei acționează în același timp ca și cum l-ar confunda pe reprezentant cu ceea ce reprezintă : ceea ce începe ca o reprezentare se termină prin participare și identificare ; pare a lipsi distanța necesară funcționării simbolice. Apoi, pentru a se identifica cu o ființă sau cu una dintre proprietățile sale (adesea sînt jupuite femeile în ritualuri referitoare la fertilitate), pielea este literalmente îmbrăcată. Ne gîndim la practica măștilor, care pot fi făcute după asemănarea cu chipul unui individ. Dar masca seamănă, fără a face parte din cel pe care îl

reprezintă. Aici obiectul reprezentării rămîne el însuşi prezent, cel puţin în aparenţă (pielea) simbolizantul nefiind realmente separat de simbolizatul său. Avem impresia că o expresie figurată a fost luată în sens propriu, că întîlnim prezenţa acolo unde ne aşteptăm să găsim absenţa ; curios, noi avem formula „a se pune în pielea cuiva", fără să însemne că originea sa s-ar afla într-un rit de jupuire umană.

Relevînd caracteristicile comportamentului simbolic al aztecilor, mă văd obligat să constat nu numai diferenţa dintre cele două forme de simbolizare, dar şi superioritatea uneia asupra celeilalte ; sau, mai degrabă şi mai exact, să renunţ la descrierea tipologică pentru a mă putea ocupa de o schemă evolutivă. Înseamnă să îmbrăţişăm pur şi simplu poziţia inegalitariştilor ? Nu cred. Există un domeniu în care evoluţia şi progresul nu pot fi puse la îndoială : în general, cel al tehnicii. Este incontestabil că un topor din bronz sau din fier taie mai bine decît un topor din lemn sau piatră ; că folosirea roţii reduce efortul fizic depus. Or, aceste invenţii tehnice nu se nasc din nimic : ele sînt condiţionate (fără a fi direct determinate) de evoluţia aparatului simbolic propriu omului, evoluţie de asemenea observabilă în cutare sau cutare comportament social. Există o „tehnologie" a simbolismului, care este la fel de capabilă să evolueze ca şi tehnologia uneltelor, şi, din această perspectivă, spaniolii sînt mai „avansaţi" decît aztecii (sau, pentru a generaliza : societăţile cu scriere faţă de societăţile fără scriere), chiar dacă nu este vorba decît de o diferenţă de grad.

Dar să revenim la Sepulveda. Am putea fi tentaţi prin urmare să întrezărim la el germenii descrierii etnologice a indienilor, facilitată de atenţia acordată diferenţelor. Dar trebuie să adăugăm imediat că diferenţa reducîndu-se în cazul său totdeauna la inferioritate, descrierea sa îşi pierde mult din interes. Nu numai pentru că Sepulveda manifestă faţă de indieni o curiozitate prea redusă încît, odată demonstrată" inferioritatea", să mai poată fi preocupat de motivele diferenţelor ; sau pentru că vocabularul său este pur şi simplu încărcat de judecăţi de valoare („necivilizaţi", „barbari", „animale") mai degrabă decît de efortul de a fi descriptiv ; dar şi pentru că prejudecăţile sale împotriva indienilor viciază informaţiile aflate la baza demonstraţiei sale. Sepulveda se mulţumeşte să împrumute argumentele lui Oviedo, deja violent anti-indian, fără a ţine vreodată seama de nuanţe şi de circumstanţe. De ce să le reproşeze indienilor absenţa animalelor de povară (în loc să o constate pur şi simplu), din moment ce calul şi măgarul, vaca şi cămila sînt necunoscute pe continentul american : ce animale puteau folosi indienii ? Spaniolii

însişi nu reuşesc să rezolve rapid problema şi am văzut că, printre cărăuşi, numărul victimelor nu făcuse decît să crească după cucerire. Lipsa veşmintelor, sesizată de Colon în Caraibe, nu-i caracteriza, în chip evident, pe locuitorii Mexicului ale căror moravuri rafinate, din contra, erau admirate de Cortés şi tovarăşii săi. Chestiunea banilor, ca şi cea a scrierii, este mai complexă. Informaţiile lui Sepulveda sînt deci denaturate de judecăţile sale de valoare, prin asimilarea diferenţei cu inferioritatea ; nu e mai puţin adevărat că portretul făcut de el indienilor nu este lipsit de interes.

Dacă viziunea ierarhică a lui Sepulveda ar putea fi situată sub patronajul lui Aristotel, concepţia egalitaristă a lui Las Casas merită să fie prezentată, cum se va şi întîmpla în epocă, ca provenind din învăţăturile lui Isus Christos. Las Casas însuşi spune, în discursul său de la Valladolid : „Adio, Aristotel ! Christos, întruparea adevărului etern, ne-a lăsat următoarea poruncă : «Îl vei iubi pe aproapele tău ca pe tine însuţi» (...) Deşi filosof profund, Aristotel nu merita să fie salvat şi nici să ajungă la Dumnezeu prin cunoaşterea adevăratei credinţe" (*Apologia*, 3).

Nu pentru că opoziţiile sau inegalităţile ar fi necunoscute creştinismului ; dar opoziţia fundamentală aici este cea dintre credincios şi necredincios, creştin şi necreştin ; or, oricine *poate* deveni creştin : diferenţelor de fapt nu le corespund diferenţele de esenţă. Nu la fel stau lucrurile în opoziţia stăpîn-sclav preluată de la Aristotel : sclavul este o fiinţă intrinsec inferioară, pentru că îi lipseşte, cel puţin parţial, raţiunea, care determină însăşi definiţia fiinţei umane, şi care nu se poate dobîndi pe aceleaşi căi cu credinţa. În acest segment al tradiţiei greco-romane ierarhia este ireductibilă, ca şi cum egalitatea este un principiu de nezdruncinat al tradiţiei creştine ; aceste două componente ale civilizaţiei occidentale, simplificate pînă la exces în cazul de faţă, se înfruntă deci direct la Valladolid. Patronajul pe care îl revendică fiecare dintre ele are, bineînţeles, o valoare mai ales emblematică : nu trebui să ne aşteptăm să dovedească aici justeţea complexităţilor doctrinei creştine, sau subtilităţilor filosofiei lui Aristotel.

Las Casas nu este nici el singurul care apără drepturile indienilor declarînd că în nici un caz ei nu puteau fi reduşi la sclavie ; în fapt, nu altfel procedează majoritatea documentelor oficiale provenind de la casa regală. Am văzut că regii i-au refuzat lui Colon dreptul de a-i vinde pe indieni ca sclavi, iar celebrul testament al Isabelei afirmă că nu trebuie să se aducă nici un prejudiciu persoanei lor. Un ordin al lui Carol Quintul datat din 1530 este deosebit de explicit :

„Nimeni să nu îndrăznească să reducă la sclavie pe vreun indian, nici în timp de război şi nici pe timp de pace ; nici să menţină pe vreun indian în sclavie sub pretextul achiziţionării sale printr-un război drept, sau răscumpărare, sau cumpărare, sau troc, sau în oricare calitate sau sub vreun pretext oarecare, chiar dacă este vorba de indienii pe care nativii din aceste insule şi ţinuturi continentale îi consideră ei înşişi ca fiind sclavi". Legile Noi din 1542, privind guvernarea coloniilor spaniole, vor fi redactate în acelaşi spirit (şi vor provoca un adevărat val de proteste din partea colonizatorilor din America).

La fel, Paul al III-lea afirmă în bula papală din 1537 : „Adevărul (...) spune, trimiţînd predicatorii credinţei pentru a îndeplini acest precept : «Mergi şi fă discipoli în toate naţiunile». Spune «toate» fără nici o diferenţiere, din moment ce toate sînt capabile să primească disciplina credinţei. (...) Indienii, fiind oameni adevăraţi, (...) nu vor putea sub nici un motiv fi lipsiţi de libertatea lor, nici de stăpînirea bunurilor lor". Această afirmaţie decurge din principiile creştine fundamentale : Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi înfăţişarea sa, a-l ofensa înseamnă să-l ofensezi pe însuşi Dumnezeu.

Las Casas adoptă deci această poziţie şi îi dă o expresie mai generală, aşezînd astfel egalitatea la baza oricărei politici umane : „Legile şi regulile naturale şi drepturile omului sînt comune tuturor naţiunilor, creştine şi păgîne, şi oricare ar fi secta, legea, starea, culoarea şi condiţia lor, fără nici o diferenţă". Face chiar un pas în plus, pas constînd nu numai în a afirma egalitatea abstractă, ci precizează că într-adevăr este vorba de o egalitate între *noi* şi *ceilalţi*, spanioli şi indieni ; de unde frecvenţa, în scrierile sale, a formulelor de genul : „Toţi indienii care se află acolo trebuie consideraţi liberi : căci în adevăr ei şi sînt, în virtutea aceluiaşi drept care face ca şi eu să fiu liber" („Scrisoare către prinţul Filip", 20.4.1544). Argumentaţia sa devine deosebit de concretă, pentru că recurge la comparaţia, mereu la îndemînă, care îi pune pe indieni în locul spaniolilor : „Dacă maurii sau turcii ar fi venit să le facă [indienilor] acelaşi *Requerimiento*, afirmînd că Mahomet este seniorul şi creatorul lumii şi al oamenilor, ar fi fost ei obligaţi să-i creadă ?" (*Historia*, III, 58).

Dar chiar această afirmare a egalităţii oamenilor este făcută în numele unei religii anume, creştinismul, fără ca acest particularism să fie explicit recunoscut. Există deci un pericol potenţial de a vedea afirmîndu-se nu numai natura umană a indienilor, dar şi „natura" lor creştină. „Legile şi regulile naturale şi drepturile oamenilor...", spunea Las Casas ; dar cine decide ce este natural în materie de legi şi

drepturi ? Nu cumva tocmai religia creştină ? Din moment ce creştinismul este universalist, el implică o in-diferenţă esenţială a tuturor oamenilor. Vedem cum se precizează, în acest text al sfîntului Ioan Crisostomul, citat şi apărat la Valladolid, pericolul asimilării : „Aşa cum nu există nici o diferenţă naturală în crearea oamenilor, tot aşa nu există vreuna în chemarea de a-i salva pe toţi, barbari sau înţelepţi, din moment ce graţia divină poate corecta spiritul barbarilor în aşa fel încît ei să aibă o capacitate de înţelegere raţională" (*Apologia*, 42).

Identitatea biologică determină deja în acest caz un fel de identitate culturală (în faţa religiei) : toţi au chemare pentru Dumnezeul creştinilor şi tot un creştin decide sensul cuvîntului „a salva". Pentru început deci, Las Casas constată că, din punctul de vedere al doctrinei, religia creştină *poate* fi adoptată de toţi. „Religia noastră creştină convine în mod egal tuturor naţiunilor din lume şi ea este deschisă tuturor, la fel ; şi, nelipsind-o pe nici una de libertatea şi nici de suveranitatea, ea nu o pune pe nici una în stare de servitute sub pretextul unei diferenţieri dintre oamenii liberi şi iobagi de la natură" (discurs ţinut probabil în 1520, în faţa regelui ; *Historia*, III, 149). Dar imediat după aceea va afirma, trecînd astfel pragul care separă puterea de act, că toate naţiunile *sînt* destinate religiei creştine : „Nu a existat niciodată generaţie, nici neam, nici popor, nici limbă printre oamenii creaţi (...), şi cu atît mai puţin de la Incarnare şi de la Pasiunea Mîntuitorului încoace (...), care să nu poată fi socotite predestinate, adică membrele corpului mistic al lui Isus Christos, care, cum spune sfîntul Pavel, este Biserica" (*Historia*, I, „Prolog"). „Religia creştină, care este o cale universală, a fost acordată tuturor popoarelor prin mila divină pentru ca ele să părăsească drumurile şi sectele necredinţei" (*ibid.*,I, 1).

Iar afirmaţia, neobosit repetată, după care indienii sînt deja înzestraţi cu trăsăturile creştine şi că ei aspiră la a-şi face recunoscut creştinismul oarecum „sălbatic", se înfăţişează ca o observaţie empirică : „Niciodată nu s-au mai văzut în alte vremuri şi la alte popoare atîtea capacităţi, atîtea predispoziţii, şi nici înlesniri pentru această conversiune. (...) Nu există pe lume naţiuni atît de docile, nici mai puţin refractare, nici mai înclinate, sau mai înzestrate decît acestea, pentru a accepta jugul lui Christos" („Scrisoare către Consiliul Indiilor", 20.1.1531). „Indienii sînt atît de blînzi şi decenţi încît, mai mult decît oricare altă naţiune din întreaga lume, sînt predispuşi şi chiar gata să părăsească adoraţia idolilor şi să accepte, provincie cu provincie şi popor cu popor, cuvîntul Domnului şi propovăduirea adevărului" (*Apologia*, 1).

Trăsătura cea mai caracteristică a indienilor, după Las Casas, este asemănarea lor cu creştinii...Ce mai aflăm din portretul lui ? Indienii sînt înzestraţi cu virtuţi creştineşti, sînt ascultători şi paşnici. Iată cîteva formule extrase din diversele opere, scrise în momente diferite ale carierei sale : „Aceste popoare, în ansamblul lor, sînt de la natură numai blîndeţe, smerenie şi sărăcie, fără apărare sau arme, fără cea mai mică violenie, îndurătoare şi răbdătoare ca nimeni pe lume" (*Historia*, I, „Prolog"). „Foarte ascultători şi foarte virtuoşi, paşnici prin natura lor" (*Relacion*, „Despre regate..."). „Ei au, în foarte mare parte, o fire paşnică, blîndă, inofensivă" („Obiecţii adresate lui Sepulveda"). „Indienii (...) blînzi şi smeriţi de la natură" („Scrisoare către Carranza", august 1555).

Percepţia pe care o are Las Casas despre indieni nu este cu nimic mai nuanţată decît cea a lui Colon, pe vremea cînd acesta din urmă credea în „sălbaticul bun", şi Las Casas aproape recunoaşte că îşi proiectează propriul ideal în ei : „Într-adevăr, lucayenii (...) trăiau ca oamenii din Vîrsta de Aur, o viaţa căreia poeţii şi istoricii i-au închinat atît de multe laude", scrie el, sau remarcă, despre un indian : „Mi se părea că văd în el pe părintele nostru Adam, pe vremea cînd trăia în stare de inocenţă" (*Historia*, II, 44 şi 45). Această monotonie a adjectivelor este cu atît mai frapantă cu cît citim descrieri scrise nu numai în momente diferite, ci înfăţişînd în plus populaţii deosebite, şi chiar îndepărtate unele de altele, din Florida pînă în Peru ; or ele sînt toate constant prezentate ca „blînde şi paşnice". Cîteodată îşi dă seama, dar nu pare deloc ştînjenit : „Deşi în anumite amănunte riturile şi obiceiurile lor diferă, cel puţin prin aceasta sînt toţi asemănători : sînt simpli, paşnici, amabili, umili, generoşi şi toţi sînt descendenţii lui Adam, fără nici o excepţie, fiinţele cele mai răbdătoare. Sînt de asemenea cei mai dispuşi la a se îndrepta spre cunoaşterea credinţei şi a Creatorului ei, fără a opune vreo rezistenţă" (*Historia*, I, 76). Nu mai puţin revelatoare în această privinţă este o altă descriere din „Prefaţa" la *Relacion* : „Toate aceste popoare universale şi nenumărate, de toate felurile, au fost create de către Dumnezeu extrem de simple, fără răutate şi nici făţărnicie, foarte ascultătoare şi foarte fidele faţă de seniorii lor naturali şi de creştinii pe care-i servesc, cei mai smeriţi, cei mai răbdători, cei mai paşnici şi liniştiţi din lume ; incapabili de pizmă şi nezgomotoşi, nici violenţi, nici certăreţi, fără invidie, fără ură, fără dorinţa de răzbunare". Este frapant să vedem aici cum Las Casas se vede constrîns să-i descrie pe indieni în termeni aproape în întregime negativi şi privativi : ei sînt *fără* defecte, *nici* aşa, *nici* aşa...

În plus, ceea ce se afirmă în termeni pozitivi nu este decît o stare psihologică (din nou ca la Colon) : buni, liniştiţi, răbdători ; niciodată o configuraţie culturală sau socială, care ar putea înlesni înţelegerea diferenţelor. Nici, de altfel, vreun comportament sau altul, la prima vedere inexplicabil : de ce ascultă indienii cu atîta supunere de spaniolii zugrăviţi drept nişte monştri plini de cruzime ? De ce sînt ei derutaţi cu atîta uşurinţă de nişte adversari atît de puţin numeroşi ? Singura explicaţie care, eventual, îi poate veni în minte lui Las Casas este : pentru că ei se comportă ca nişte adevăraţi creştini. El remarcă de exemplu o anumită indiferenţă a indienilor faţă de bunurile materiale, aşa că nu sînt din cale afară de dornici de muncă şi de îmbogăţire. Unii spanioli au invocat drept explicaţie faptul că indienii sînt leneşi de la natură ; Las Casas replică : „În comparaţie cu rîvna arzătoare şi neobosită pe care o manifestăm noi în a strînge bogăţii şi bunuri pieritoare, din cauza ambiţiei noastre înnăscute şi a cupidităţii noastre insaţiabile, aceşti oameni, recunosc, puteau fi etichetaţi drept trîndavi ; nu însă şi dacă ne luăm după raţiunea naturală, legea divină şi perfecţiunea evanghelică, care laudă şi aprobă faptul de a te mulţumi numai cu strictul necesar" (*Historia*, III, 10). Astfel încît prima impresie, exactă, a lui Las Casas este neutralizată, căci este convins de universalitatea spiritului creştin : dacă aceşti oameni sînt insensibili la bogăţii, este pentru că au o morală creştină.

Apologetica Historia conţine, este adevărat, o masă de informaţii culese fie de el însuşi, fie de către misionari, referitoare la viaţa materială şi spirituală a indienilor. Dar, titlul însuşi al lucrării o spune, istoria devine apologie : pentru Las Casas este esenţial că nici unul din obiceiurile şi nici practicile indienilor nu dovedesc că ei ar fi nişte fiinţe inferioare ; el se apropie de fiecare element prin categorii evaluative, iar rezultatul confruntării este dinainte decis : dacă opul lui Las Casas are astăzi o valoare de document etnografic, este fără voia autorului. Trebuie să recunoaştem că portretul indienilor, aşa cum se conturează el din lucrările lui Las Casas, este net mai sărac decît cel lăsat de Sepulveda : de fapt, nu aflăm nimic despre indieni. Dacă este incontestabil că prejudecata superiorităţii constituie un obstacol în calea cunoaşterii, trebuie să admitem de asemenea că prejudecata egalităţii constituie o piedică încă şi mai mare, în măsura în care ea constă în a-l identifica pur şi simplu pe celălalt cu propriul „ideal despre eu" (sau cu eul său).

Las Casas vede orice conflict, şi în special pe cel dintre spanioli şi indieni, în termenii unei opoziţii unice şi perfect spaniole : credincios / necredincios. Originalitatea poziţiei sale provine din aceea

că atribuie polul valorizat (credincios) celuilalt, şi pe cel devalorizat „nouă" (spaniolilor). Dar această distribuire inversată a valorilor, dovadă incontestabilă a generozităţii spiritului său, nu reduce schematismul viziunii. În acest sens analogiile la care recurge Las Casas pentru a descrie înfruntarea dintre indieni şi spanioli sînt deosebit de revelatoare. De exemplu, el va utiliza sistematic comparaţia evanghelică între apostoli şi oi, necredincioşi şi lupi, sau lei, etc. ; ne amintim că înşişi conchistadorii foloseau această comparaţie, dar fără a-i atribui sensul creştin. „Printre aceste oiţe blînde, înzestrate de creatorul lor cu atîtea calităţi, spaniolii, de cum le-au cunoscut, au intrat ca nişte lupi, tigri şi lei cruzi, înfometaţi de mai multe zile" (*Relacion*, „Prefaţă").

La fel, îi va asimila pe indieni evreilor, pe spanioli faraonului ; pe indieni creştinilor, pe spanioli maurilor. „Guvernarea [Indiilor] este mult mai nedreaptă şi crudă decît domnia prin care faraonul Egiptului îi oprima pe evrei" („Memoriu către Consiliul Indiilor", 1565). „Războaiele au fost mai cumplite decît cele ale turcilor şi ale maurilor împotriva poporului creştin" („Discursul de la Valladolid", 12) ; de remarcat, în treacăt, că Las Casas nu manifestă niciodată nici cea mai mică tandreţe faţă de musulmani, fără îndoială pentru că aceştia nu pot fi asimilaţi unor creştini care se ignoră ; şi, atunci cînd demonstrează în *Apologia* că este ilegitim ca indienii să fie consideraţi barbari numai pentru că ei sînt altfel, nu uită să-i condamne „pe turci şi mauri, adevăratul gunoi barbar al naţiunilor" 4).

Cît despre spaniolii din America, ei sînt finalmente asimilaţi diavolului. „Nu se cuvine ca astfel de creştini să fie numiţi diavoli şi nu ar fi mai bine să-i încredinţăm pe indieni dracilor din infern mai degrabă decît să-i lăsăm pe mîna creştinilor din Indii ?" (*Relacion*, „Granada"). Va lupta împotriva conchistadorilor, mai spune el, „pînă cînd Satana va fi împins afară din Indii" („Scrisoare către prinţul Filip", 9.11.1545). Această frază conţine un adagiu familiar : istoricul rasist Oviedo spera şi el că „Satana va fi expulzat în afara acestor insule" ; Satan a fost schimbat, aici spaniol, dincolo indian ; dar „conceptualizarea" rămîne aceeaşi. Astfel, concomitent cu proasta cunoaştere a indienilor, Las Casas îi subapreciază pe spanioli. Aceştia nu sînt, este adevărat, creştini ca şi el (sau conform idealului său) ; dar înseamnă că, dacă este prezentată numai ca o preluare a puterii de către diavol, adică păstrîndu-se însuşi cadrul de referinţă care fusese pus sub semnul întrebării, schimbarea care s-a operat în mentalitatea spaniolă este insesizabilă. Spaniolii, pentru care noţiunea de hazard a înlocuit-o pe cea de destin, inaugurează o nouă

modalitate de a trăi religia (sau de a trăi fără religie) ; aşa se explică, în parte, faptul că ei îşi construiesc atît de lesne imperiul lor transatlantic, că ei contribuie la supunerea de către Europa a unei părţi a lumii : nu este aici sursa capacităţii lor de adaptare şi de improvizaţie ? Dar Las Casas preferă să ignore această modalitate de a trăi religia şi se comportă aici ca teolog, nu ca istoric.

Într-adevăr, în materie de istorie, Las Casas se mulţumeşte de asemenea să-şi menţină poziţia egocentrică, care nu se mai raportează la spaţiu, ci la timp. Dacă el admite că există diferenţe între spanioli şi indieni care ar fi în defavoarea acestora din urmă, o face pentru a le reduce numaidecît printr-o schemă evoluţionistă unică : ei (*acolo*) sînt *acum* precum, noi (*aici*) eram *cîndva* (bineînţeles că nu el a inventat schema). La origine toate naţiunile au fost grosolane şi barbare (Las Casas nu vrea să recunoască barbaria specific modernă) ; cu timpul ele vor atinge civilizaţia (a se subînţelege : a noastră). „Noi nu avem nici un motiv să ne mirăm de defectele, obiceiurile necivilizate şi dereglate pe care le putem întîlni la naţiunile indiene, nici să le dispreţuim pentru aceasta. Căci majoritatea naţiunilor din lume, dacă nu toate, au fost mult mai pervertite, iraţionale şi depravate, şi au făcut dovada unei prudenţe şi agerimii mult mai reduse în modul lor de guvernare şi de exercitare a virtuţilor morale. Noi înşine, pe vremea strămoşilor noştri şi pe toată întinderea Spaniei, ne-am dovedit mult mai răi , atît din iraţionalitate şi bezna moravurilor, cît şi prin vicii şi obiceiuri bestiale" (*Apologetica Historia*, III, 263).

Există şi aici o incontestabilă generozitate din partea lui Las Casas, care refuză să-i dispreţuiască pe ceilalţi pur şi simplu pentru că sînt diferiţi. Dar el face imediat încă un pas şi adaugă : de altfel ei nu sînt (sau : nu vor fi) diferiţi. Postulatul egalităţii atrage după sine afirmarea identităţii, şi a doua mare figură a alterităţii, chiar dacă incontestabil mai amabilă, ne conduce spre o cunoaştere a celuilalt mai limitată chiar decît cea dintîi.

Sclavagism, colonialism şi comunicare

Las Casas îi iubeşte pe indieni. Şi este creştin. În cazul lui, cele două trăsături sînt solidare : îi iubeşte tocmai *pentru că* este creştin, iar iubirea îi *ilustrează* credinţa.Totuşi, această solidaritate nu vine de la sine : am văzut că îi percepea prost pe indieni tocmai pentru că era creştin. Poţi oare să iubeşti pe cineva cu adevărat dacă îi ignori identitatea, dacă vezi, în locul acestei identităţi, o proiecţie de sine sau a propriului ideal ? Se ştie bine că lucrul este posibil şi chiar frecvent în relaţiile dintre persoane ; dar ce se întîmplă în cazul întîlnirii dintre culturi ? Nu există oare riscul să-l transformi, în propriu-ţi nume, să-l supui ţie prin urmare ? Ce valoare mai are atunci o asemenea dragoste ?

Primul mare tratat al lui Las Casas consacrat cauzei indienilor se intitulează : *Despre singura modalitate de a atrage toate popoarele la adevărata religie.* Titlul în sine concentrează ambivalenţa poziţiei lascasiene. Acest „unic mod" îl constituie, bineînţeles, blîndeţea, persuasiunea paşnică ; lucrarea lui Las Casas este îndreptată împotriva conchistadorilor care pretind că scopul urmărit, evanghelizarea adică, justifica războaiele de cucerire. Las Casas refuză această violenţă ; dar, în acelaşi timp, pentru el nu există decît o singură religie „adevărată" : a sa. Iar acest adevăr nu este numai de ordin personal (nu o religie pe care Las Casas să o considere adevărată *pentru el*), ci universal ; adevărul este valabil pentru toţi, de aceea el nu renunţă la proiectul evanghelizator în sine. Or, nu există deja violenţă în convingerea că numai tu singur posezi adevărul, nu şi ceilalţi, şi că, pe deasupra, trebuie să-l impui acestor ceilalţi ?

Viaţa lui Las Casas este plină de diverse acţiuni favorabile indienilor. Dar, cu excepţia celor din ultimii săi ani, asupra cărora vom reveni în capitolul următor, ele sînt toate marcate de o formă sau alta a acestei ambiguităţi. Chiar înainte de „conversiunea" sa la cauza indienilor, este plin de bunăvoinţă şi de omenie la adresa lor ; şi totuşi limitele intervenţiei sale nu întîrzie să apară. Ne amintim de masacrul de la Caonao, al cărui martor a fost, în calitate de preot al trupei lui Narvaez. Ce poate face dînsul pentru a alina durerile

indienilor masacrați ? Iată ce povestește el însuși : „Atunci, tînărul indian fiind doborît, un spaniol care se afla în apropiere scoate un iatagan mare, un soi de sabie scurtă, și-i aplică, ca pentru a se amuza, o lovitură de la coaste pînă la șold; scoțîndu-i la iveală măruntaiele. Nefericitul indian își apucă intestinele cu mîna și iese în fugă din casă ; îl întîlnește pe abate [Las Casas], care, recunoscîndu-l, îi vorbește numaidecît despre cele ale credinței [în ce limbă ?] atît cît îi permitea circumstanța înspăimîntătoare, făcîndu-l să înțeleagă că, dacă voia să fie botezat, avea să meargă în ceruri și să trăiască lîngă Dumnezeu. Nenorocitul, plîngînd și urlîndu-și durerea ca și cum ar fi fost mistuit de flăcări, răspunde că dorea tare mult ; atunci, abatele l-a botezat și indianul pe loc a murit, prăbușindu-se la pămînt" (*Historia*, III, 29).

Din perspectiva credinciosului, nu este desigur totuna dacă un suflet se îndreaptă spre paradis (fiind botezat) sau spre infern ; îndeplinind acest gest, Las Casas este într-adevăr însuflețit de iubire pentru aproapele său. Există totuși ceva derizoriu în acest botez *in extremis* și Las Casas a spus-o el însuși cu alte ocazii. Grija față de convertire ia aici un aspect insolit, iar remediul nu este într-adevăr pe măsura răului. Cîștigul obținut de indieni în urma creștinării este, în acest caz, foarte redus, cum o ilustrează și următoarea anecdotă relatată de Bernal Diaz : „Isus a îngăduit ca șeful indian să devină creștin : călugărul l-a botezat și el a cerut să nu fie ars, ci spînzurat" (164). Cuauhtemoc, de asemenea, „a murit oarecum creștinește" : „spaniolii l-au spînzurat de un arbore exotic", dar „i s-au încrucișat mîinile pe piept" (Chimalpahin, 7, 206).

După „convertirea" sa, în urma căreia renunță la indienii pe care-i posedă, Las Casas se lansează într-o nouă acțiune, colonizarea pacifică în regiunea Cumana, azi în Venezuela : soldații trebuie să fie înlocuiți de către slujitorii Domnului, dominicani și franciscani, și de țărani-coloni, aduși din Spania ; este într-adevăr vorba de o colonizare, pe plan spiritual și pe plan material, dar ea trebuie condusă cu blîndețe. Expediția se soldează cu un eșec : Las Casas se vede obligat să facă tot mai multe concesii spaniolilor care îl însoțesc, și, pe de altă parte, indienii nu se arată atît de docili pe cît spera el ; afacerea se sfîrșește în sînge. Las Casas reușește să scape și nu-și pierde curajul. Vreo cincisprezece ani mai tîrziu întreprinde pacificarea unei regiuni deosebit de agitate, în Guatemala ; ea va primi numele de Vera Paz. Odată mai mult, slujitorii Domnului trebuie să ia locul soldaților ; odată mai mult, rezultatul îl va constitui tot colonizarea, chiar una mai bună, decît dacă ar fi condus-o

soldații : Las Casas promite creșterea profiturilor coroanei dacă i se urmează sfaturile. „Ne declarăm gata să-i pacificăm și să-i aducem în serviciul regelui seniorul nostru, și să-i convertim și să-i instruim în cunoașterea creatorului lor ; după care vom face în așa fel încît aceste populații să verse anual tributuri și să îndeplinească servicii pentru Majestatea Sa, în funcție de posibilitățile oferite de resursele lor : totul spre un profit cît mai mare pentru rege, pentru Spania și pentru aceste țări" („Scrisoare către un personaj de la curte", 15.10.1535). Acțiunea reușește mai bine decît precedenta ;dar atunci cînd, cîțiva ani mai tîrziu, misionarii se simt în pericol, fac ei înșiși apel la armată, care, oricum nu este prea departe.

Atitudinea lui Las Casas față de sclavii negri ar putea fi de asemenea evocată în acest context. Adversarii abatelui dominican, totdeauna numeroși, n-au scăpat ocazia de a vedea în toate acestea o dovadă a partizanatului său în problemele indienilor, și deci, un mijloc de a-i recuza mărturia cu privire la distrugerea lor. O asemenea interpretare este nedreaptă ; dar este adevărat că Las Casas nu a avut, la început, aceeași atitudine față de indieni și de negri : el acceptă ca cei din urmă, dar nu și cei dintîi, să poată fi făcuți sclavi. Trebuie să amintim că, pe atunci, sclavia negrilor era de la sine înțeleasă, în timp ce a indienilor începe practic sub privirile sale. Dar în perioada cînd scrie *Istoria Indiilor*, afirmă că nu mai face nici o diferențiere între cele două sclavii : „A considerat totdeauna că negrii sînt reduși la sclavie în mod nedrept și tiranic, căci aceleași motivații sînt valabile și pentru ei, și pentru indieni" (III, 102). Se știe totuși că în 1544 avea încă un sclav negru (la indienii pe care-i stăpînea renunțase în 1514), și găsim încă în *Istoria* expresii de tipul : „Este o incredibilă orbire din partea acelor oameni veniți pe aceste pămînturi și care i-au tratat pe locuitorii lor ca și cum ar fi fost africani" (II, 27). Fără a vedea aici un fapt care să submineze autenticitatea mărturiei sale în ce-i privește pe indieni, trebuie să constatăm că atitudinea sa față de negri este mai puțin clară. Oare pentru că generozitatea lui se bazează pe spiritul de asimilare, pe afirmația că celălalt este aidoma sieși, și pentru că afirmația ar părea prea din cale afară de insolită în cazul negrilor ?

Un lucru este sigur : Las Casas nu dorește ca anexarea indienilor să ia sfîrșit, vrea pur și simplu ca ea să fie împlinită de către slujitorii Domnului, mai curînd decît de soldați. Este și ceea ce afirmă în scrisoarea sa adresată Consiliului Indiilor la 20 ianuarie 1531 : conchistadorii trebuie „să fie expulzați din aceste regiuni și înlocuiți cu persoane cu frica lui Dumnezeu, de bună credință și cu o mare

prudență". Visul lui Las Casas este cel al unui stat teocratic, în care puterea spirituală să fie deasupra puterii temporale (ceea ce reprezintă o anumită modalitate de revenire la Evul Mediu). Schimbarea propusă de el își găsește poate cea mai potrivită expresie într-o comparație întîlnită într-o scrisoare adresată de episcopul de Santa Maria regelui, la 20 mai 1541, și pe care o reia pe cont propriu în *Relatare* : această regiune trebuie smulsă „de sub puterea unui tată denaturat pentru a i se oferi un soț care să o trateze convenabil, așa cum merită". Las Casas, ca și Sepulveda, asimilează colonia cu femeile ; și nu se pune problema emancipării (nici a femeilor și nici a indienilor) : este suficient să înlocuim tatăl, care s-a dovedit crud, printr-un soț care să fie rezonabil. Or, în materie de emancipare feminină, doctrina creștină ar fi mai degrabă în acord cu Aristotel : femeia este la fel de necesară bărbatului ca și sclavul pentru stăpîn.

Supunerea și colonizarea trebuie să fie menținute, dar altfel conduse ; nu numai indienii vor avea de cîștigat de aici (nu vor mai fi torturați și exterminați), dar atît regele cît și Spania. Las Casas nu uită niciodată să dezvolte al doilea argument alături de cel dintîi. Putem presupune că n-o face sincer, ci doar pentru că are nevoie de un soi de nadă pentru a atrage atenția asupra spuselor sale ; dar puțin contează : nu numai pentru că adevărul este imposibil de stabilit, dar și pentru că textele lui Las Casas, adică ceea ce este destinat a acționa asupra publicului, susțin realmente că se poate obține un avantaj material din colonizare. Primit de către bătrînul rege Ferdinand în 1515, îi spune că propunerile sale „sînt de cea mai mare importanță pentru conștiința regelui și pentru posesiunile sale" (*Historia*, III, 84). Într-un memoriu din 1516, afirmă : „Totul va fi foarte profitabil pentru Alteța Sa, ale cărei venituri vor crește proporțional". În scrisoarea sa adresată Consiliului Indiilor în 20 ianuarie 1531 : dacă i se urmau sfaturile s-ar obține „în plus imense beneficii și promisiunea unei nebănuite prosperități". Într-o scrisoare din Nicaragua, din 1535 : slujitorul Domnului „l-a servit puțin mai bine pe rege decît cei care-l fac să piardă regate imense, îl despoaie de atîtea bogății, și îl lipsesc de comori atît de fabuloase".

Aceste afirmații repetate nu sînt de altfel suficiente pentru a-l pune pe Las Casas în afara oricărei bănuieli că ar intenționa îndepărtarea puterii imperiale, așa că este nevoit să se apere explicit, enumerînd la rîndul său motivele care-l fac să creadă că această putere este legitimă ; este în speță cazul celor *Treizeci de propuneri* (1547) și a *Tratatului dovezilor* (1552). Citim în acest ultim text : „Pontiful roman deține, fără nici o îndoială, puterea asupra credin-

cioşilor". „Scaunul apostolic poate deci alege unele teritorii aparţinînd acestor necredincioşi pentru a le atribui unui rege creştin". „Regele pe care Scaunul apostolic l-a ales pentru a exercita misiunea predicării credinţei în Indii trebuia investit în mod necesar cu dreptul la suveranitatea supremă şi cu monarhia perpetuă asupra numitelor Indii şi instituit împărat peste mulţi regi". Nu ni se pare că auzim o parafrază a *Requerimiento*-ului, chiar dacă regii locali păstrează aici o oarecare aparenţă de putere ?

Aceeaşi atitudine este adoptată în această privinţă de ceilalţi apărători ai indienilor : nu trebuie să li se declare război, nu trebuiesc reduşi la sclavie, nu numai pentru că astfel li se cauzează suferinţe (ca şi conştiinţei regelui), dar şi pentru că astfel starea financiară a Spaniei poate fi ameliorată. „Spaniolii nu-şi dau seama, scrie Motolinia, că dacă nu ar fi existat călugării, nu ar mai fi avut servitori în casele sau pe pămînturile lor, căci ar fi fost toţi ucişi, după cum rezultă din experienţa de la San Domingo şi din celelalte insule, unde indienii au fost exterminaţi" (III, 1). Iar episcopul Ramirez de Fuenleal, într-o scrisoare adresată lui Carol Quintul : „Este indicat să împiedicăm ca vreun indian să fie redus la sclavie, căci ei conferă teritoriului valoare, şi atîta timp cît ei vor exista în număr mare, spaniolii nu vor duce lipsă de nimic".

Nu vreau să sugerez, acumulînd citate, că Las Casas, sau ceilalţi apărători ai indienilor, trebuiau, sau chiar puteau să acţioneze altminteri. Oricum, documentele pe care le citim sînt cel mai adesea misive adresate regelui, şi nu înţelegem ce rost ar fi avut să i se sugereze acestuia din urmă să renunţe la regatele sale. Din contra, reclamînd o atitudine mai omenească faţă de indieni, ei fac singurul lucru posibil, şi într-adevăr util ; dacă cineva a contribuit la ameliorarea cauzei indienilor, acesta este într-adevăr Las Casas ; ura de nestins pe care i-au declarat-o adversarii indienilor, toţi cei fideli superiorităţii albilor reprezintă un indiciu convingător. El a obţinut acest rezultat utilizînd armele care i se potriveau cel mai bine : scriind cu dăruire. A lăsat un tablou de neşters despre distrugerea indienilor şi fiecare rînd consacrat lor de atunci încoace – inclusiv cele de faţă – îi datorează cîte ceva. Nimeni nu a ştiut mai bine ca el să consacre, cu aceeaşi abnegaţie, o imensă energie şi o jumătate de secol din viaţa sa pentru a ameliora soarta *celorlalţi*. Dar dacă recunoaştem că ideologia asumată de Las Casas şi ceilalţi apărători ai indienilor rămîne în realitate o ideologie colonialistă, nu micşorăm cu nimic măreţia personajelor, din contra.Tocmai pentru că nu ne putem împiedica să admirăm omul, este important să-i judecăm lucid politica.

Regii Spaniei nu se înşeală în această privinţă. În 1573, sub Filip al II-lea, se redactează ordonanţele definitive cu privire la „Indii". În fruntea Consiliului Indiilor, şi răspunzător de conţinutul ordonanţelor, se află Juan de Ovando, care nu numai că are cunoştinţă de doctrinele lui Las Casas, dar cere să fie aduse la curte, în 1571, textele celebrei controverse de la Valladolid. Iată cîteva extrase :

„Nu trebuie să numim descoperirile cuceriri. Cum noi dorim ca ele să fie împlinite paşnic şi caritabil, nu vrem ca folosirea cuvîntului „cucerire" să servească drept scuză utilizării forţei sau prejudiciilor cauzate indienilor. (...) Sînt necesare informaţii despre diversitatea naţiunilor, limbilor, sectelor şi grupărilor de băştinaşi care există în provincie, ca şi a seniorilor de care ascultă aceste populaţii. După care, sub pavăza trocului şi a comerţului, vor fi angajate relaţii prieteneşti cu ele, consacrîndu-le multă dragoste, flatîndu-le şi distribuindu-le cîteva cadouri şi obiecte mărunte care le atrag. Şi, fără a manifesta vreo lăcomie, se vor înnoda legături de prietenie şi se vor contracta alianţe cu şefii şi seniorii care vor părea cei mai apţi să favorizeze pacificarea acestor regiuni. (...) Pentru ca indienii să poată înţelege credinţa cu mai multă teamă şi respect, preoţii trebuie să poarte crucea în mîinile lor şi să fie înveşmîntaţi cel puţin cu îmbrăcăminte albă sau cu etolă ; li se va spune de asemenea creştinilor să asculte predica cu mai mult respect şi veneraţie aşa încît, prin exemplul lor, necredincioşii să fie convinşi să accepte instruirea. Dacă este nevoie, preoţii pot să capteze atenţia necredincioşilor utilizînd muzica şi cîntăreţii, încurajîndu-i astfel să li se alăture. (...) Preoţii ar trebui să le ceară copiii sub pretextul de a-i instrui, şi să-i păstreze ostateci ; ar trebui de asemenea să-i convingă să construiască biserici în care ar putea preda în deplină siguranţă. Prin aceste mijloace, şi alte asemenea, indienii vor fi pacificaţi şi îndoctrinaţi, dar nu trebuie să li se aducă daune în nici un fel, căci tot ce urmărim este bunăstarea şi convertirea lor"

Citind textul *Ordonanţelor* ne dăm seama că, de la *Requerimiento*-ul lui Palacios Rubios, a existat nu numai Las Casas, dar şi Cortés : vechea injoncţiune a suferit influenţa inextricabilă a discursurilor ţinute şi de unul şi de celălalt. De la Las Casas provine, evident, blîndeţea. Sclavia este proscrisă, ca şi violenţa, cu excepţia cazurilor de extremă necesitate. „Pacificarea" şi gestiunea ulterioară trebuie practicate cu moderaţie, iar impozitele să rămînă rezonabile. Trebuie de asemenea menţinuţi şefii locali, cu condiţia ca ei să accepte a sluji interesele coroanei. Convertirea însăşi nu trebuie impusă, ci numai oferită ; indienii nu trebuie să îmbrăţişeze religia

creştină decît prin liberul arbitru. Dar influenţei (difuze) a lui Cortés îi datorăm prezenţa uluitoare şi asumată a discursului aparenţei. Textul este cum nu se poate mai explicit în această privinţă : nu cuceririle trebuie proscrise, ci cuvîntul „cucerire" ; „pacificarea" nu este decît un alt termen care desemnează acelaşi lucru, dar să nu ne facem iluzia că această preocupare lingvistică este deşartă. Apoi, trebuie acţionat *sub acoperirea* comerţului, *manifestînd* dragoste, şi fără *a arăta* lăcomie. Pentru cine nu ar putea înţelege acest limbaj, precizăm că darurile oferite trebuie să aibă o valoare unică : este destul să le placă indienilor (tradiţia bonetei roşii oferite de Colon). Evanghelizarea profită în acelaşi timp de punerile în scenă din spectacolele de „sunet şi lumină", inaugurate de Cortés : ritul trebuie înconjurat de toată solemnitatea posibilă, preoţii sînt împodobiţi cu gătelile cele mai frumoase şi muzica va fi şi ea pusă la contribuţie. Fapt remarcabil, nu se mai poate conta automat pe devoţiunea spaniolilor, aparenţa trebuie deci reglementată ; nu li se cere să fie buni creştini, ci să pară a fi.

În ciuda acestor evidente influenţe, intenţia din *Requerimiento* nu este nici ea eliminată şi obiectivul global nu s-a modificat : el rămîne supunerea acestor pămînturi faţă de coroana Spaniei. Iar biciul nu este înlocuit cu momeala : bisericile nu trebuie să fie numai frumoase, dar şi să poată servi drept fortăreţe. Cît despre învăţămînt, oferit cu generozitate copiilor nobili ; el nu este decît un pretext pentru a-i putea acapara şi utiliza, la nevoie, ca mijloace de şantaj (copiii voştri în şcolile noastre sînt nişte ostateci...)

O altă lecţie datorată lui Cortés nu este nici ea dată uitării : înainte de a domina, e necesară informaţia. Cortés însuşi nu a omis explicitarea acestei reguli în documente posterioare cuceririi, ca în acest memoriu adresat lui Carol Quintul (din 1537) : înainte de a cuceri o regiune, trebuie, scrie el, „să te asiguri dacă este locuită şi de ce fel de oameni, şi care le este religia sau riturile şi din ce trăiesc ei, şi ce se află pe acele pămînturi". Se întrevede aici rolul viitorului etnolog : explorarea acestor ţări va duce la (mai buna) lor exploatare, şi se ştie că Spania este prima ţară colonială care a aplicat sistematic acest precept, datorită anchetelor întreprinse la cererea coroanei. Un soi de nouă trinitate înlocuieşte, sau mai exact îl situează în arierplan pe vechiul conchistador-soldat, căci el trebuie să fie totdeauna gata să intervină : ea constă din savant, monah şi comerciant. Primul se informează despre starea regiunii ; al doilea înlesneşte asimilarea sa spirituală ; al treilea asigură beneficiile ; ei se ajută unul pe celălalt, şi toţi ajută Spania.

Las Casas şi ceilalţi apărători ai indienilor nu sînt ostili expansiunii spaniole ; dar ei preferă una din formele sale celeilalte. Să o numim pe fiecare dintre ele cu un nume familiar (chiar dacă aceste nume nu sînt întru totul exacte din punct de vedere istoric) : ele reprezintă ideologia *colonialistului*, în concurenţă cu ideologia *sclavagistă*. Sclavagismul, în acest sens al cuvîntului, îl reduce pe celălalt la rangul de obiect, ceea ce se manifestă cu deosebire în toate comportamentele care îi tratează pe indieni drept mai puţin decît oameni ; carnea lor serveşte la a-i hrăni pe indienii rămaşi în viaţă, sau chiar pe cîini ; sînt ucişi pentru a li se extrage grăsimea, considerată benefică pentru vindecarea rănilor spaniolilor ; iată-i asimilaţi animalelor de tăiat ; li se taie toate extremităţile, nas, mîini, sîni, limbă, sex, transformîndu-i în cioturi diforme, aşa cum sînt tăiaţi copacii ; se propune folosirea sîngelui lor pentru stropirea grădinilor, ca şi cum ar fi vorba de apa unui rîu. Las Casas relatează cum creşte preţul unei femei-sclave după cum este sau nu însărcinată, exact ca în cazul vacilor. „Acest om sortit pierzaniei s-a lăudat, s-a împăunat fără ruşine în faţa unui venerabil slujitor al Domnului cu silinţa sa de a lăsa însărcinate multe femei indiene, aşa încît să obţină un preţ mai bun vînzîndu-le ca sclave însărcinate" (*Relacion*, „Yucatan").

Dar această formă de utilizare a omului nu este evident cea mai rentabilă. Dacă, în loc ca celălalt să fie pus în rînd cu obiectele, ar fi considerat ca subiect capabil să producă obiectele pe care ţi le însuşeşti, lanţul s-ar mai lungi cu o verigă – un subiect intermediar – şi, în acelaşi timp s-ar multiplica la infinit numărul obiectelor posedate. Din această transformare decurg preocupări suplimentare. Prima este că subiectul „intermediar" trebuie menţinut tocmai în acest rol de subiect-producător-de-obiecte şi împiedicat să nu devină la fel ca noi : găina cu ouă de aur devine neinteresantă dacă-şi consumă ea însăşi produsele. Armata, sau poliţia, va veghea în acest sens. A doua se traduce astfel : subiectul va fi cu atît mai productiv, cu cît va fi mai bine îngrijit. Monahii vor distribui deci îngrijiri medicale pe de o parte, instrucţie pe de alta (Motolinia şi Olarte declară plini de candoare într-o scrisoare adresată vice-regelui Luis de Velasco, în anul 1554 : „Bieţii oameni nu sînt încă destul de instruiţi pentru a plăti de bună voie [noile tributuri]"). Sănătatea corpului şi cea a sufletului vor fi ulterior asigurate de specialiştii laici : medicul şi profesorul.

Eficacitatea colonialismului este superioară celei a sclavagismului, cel puţin după constatările de azi. În America spaniolă nu lipsesc colonialiştii de marcă : în vreme ce Colon trebuie situat mai curînd

în categoria sclavagiştilor, personaje atît de diferite, şi de opuse în realitate, cum sînt Cortés şi Las Casas, se leagă amîndouă de ideologia colonialistă (înrudirea este explicitată de ordonanţele din 1573). O frescă a lui Diego Rivera expusă la Palatul Naţional din Mexico înfăţişează imaginea clişeizată a relaţiei dintre cele două personaje (planşa 11) : pe de o parte Cortés, cu sabia într-o mînă şi cu biciul în cealaltă, călcîndu-i în picioare pe indieni ; în faţa lui, Las Casas, protectorul indienilor, îl opreşte pe Cortés arătîndu-i o cruce. Este adevărat că multe lucruri îi despart pe cei doi. Las Casas îi iubeşte pe indieni, dar nu-i cunoaşte ; Cortés îi cunoaşte în felul său, chiar dacă nu le poartă „o iubire" anume ; atitudinea sa faţă de sclavia indienilor, pe care am putut-o observa, îi ilustrează bine poziţia. Las Casas este împotriva *repartimiento*, distribuirea feudală a indienilor între spanioli, pe care o promovează, din contra, Cortés. Ignorăm sentimentele pe care indienii din această epocă le nutresc pentru Las Casas, ceea ce, în sine, este deja semnificativ. Cortés, în schimb, este atît de popular, încît deţinătorii puterii legale, reprezentanţii regelui Spaniei, care ştiu că indienii s-ar răscula la un singur cuvînt al lui Cortés, tremură în faţa sa ; membrii celei de-a doua Audienţe explică astfel situaţia : „Afecţiunea pe care o poartă indienii Marchizului provine din aceea că el este cel care i-a cucerit, şi pentru că, la drept vorbind, el i-a tratat mai bine decît toţi ceilalţi". Şi totuşi, Las Casas şi Cortés sînt de acord asupra unui punct esenţial : supunerea Americii de către Spania, asimilarea indienilor la religia creştină, preferinţa pentru colonialism în detrimentul sclavagismului.

Stigmatizarea prin termenul de „colonialism", în zilele noastre o insultă, a tuturor formelor pe care le-a luat prezenţa Spaniei în America, ar putea să ne mire. Încă din perioada cuceririi, autorii pro-spanioli nu uită să insiste asupra binefacerilor aduse de spanioli ţinuturilor sălbatice, şi se întîlnesc adesea următoarele enumerări : spaniolii au suprimat sacrificările umane, canibalismul, poligamia, homosexualitatea şi au introdus creştinismul, vestimentaţia europeană, animalele domestice, uneltele. Chiar dacă astăzi nu ne dăm seama de fiecare dată de ce cutare noutate ar fi neapărat superioară cutărei practici vechi, şi dacă putem considera că astfel de cadouri au fost scump plătite, nu puţine sînt elementele indiscutabil pozitive : progresele tehnice dar şi, am văzut, simbolice şi culturale. Sînt acestea tot colonialism ? Altfel spus, este orice influenţa, prin însăşi exterioritatea sa, nefastă ? Pusă în această formă, întrebarea nu poate primi, mi se pare, decît un răspuns negativ. Reiese deci că dacă

sistemul colonialist se opune pe de o parte sclavagismului, el se opune în acelaşi timp şi unei alte forme pozitive sau neutre a contactului cu celălalt, pe care o voi numi pur şi simplu, *comunicare*. Triadei a înţelege / a lua / a distruge îi corespunde o alta, în ordine inversă : sclavagism, colonialism, comunicare.

Principiul lui Vitoria, după care trebuie permisă libera circulaţie a oamenilor, ideilor şi bunurilor, pare astăzi general acceptat (chiar dacă nu este suficient pentru a justifica un război). În numele a ce ar trebui „America rezervată americanilor" – sau Rusia ruşilor ? Nu au venit, de altfel, chiar aceşti indieni din altă parte : din nord, sau chiar, după unii, de pe un alt continent, Asia, prin strîmtoarea Behring ? Poate fi oare altceva istoria unei ţări oarecare decît suma tuturor influenţelor succesive pe care le-a suferit ? Dacă ar exista într-adevăr un popor care să refuze orice schimbare, ar ilustra oare o asemenea voinţă altceva decît o pulsiune hipertrofiată a morţii ? Gobineau credea că rasele superioare erau cele mai pure ; nu credem noi că cele mai bogate culturi sînt cele mai amestecate ?

Dar noi avem şi un alt principiu, cel al autodeterminării şi al neamestecului. Cum să le împăcăm ? Nu este contradictoriu să revendicăm dreptul la influenţă şi să condamnăm ingerinţa ? Nu, chiar dacă lucrul nu reiese de la sine şi se cere precizat. Nu este vorba de a judeca conţinutul, pozitiv sau negativ, al influenţei în discuţie : nu am putea-o face decît cu ajutorul unor criterii foarte relative şi chiar şi aşa am risca să nu ajungem niciodată la un acord, atît de complexe sînt lucrurile. Cum să măsurăm impactul creştinismului asupra Americii ? Întrebarea pare aproape golită de sens, într-atît de mult pot varia răspunsurile. Un mic exemplu ne va putea face să reflectăm asupra relativităţii valorilor ; este vorba de un episod relatat de Cortés, în cursul expediţiei sale în Honduras : „S-a întîmplat ca un spaniol să-l surprindă pe un indian din suita sa, originar din Mexico, mîncînd o bucată din carnea altui indian, pe care-l ucisese intrînd în sat. A venit să mi-o spună ; am ordonat să fie arestat şi ars de viu în prezenţa acelui nobil [indian], făcîndu-l să înţeleagă motivul pedepsei : ucisese şi mîncase un indian, lucru interzis de Majestatea Voastră ; în numele vostru regal interzisesem să se întîmple aşa ceva, şi astfel, pentru vina de a fi ucis şi mîncat pe cineva, am ordonat să fie ars pentru că voiam ca nimeni să nu fie ucis" (5).

Pe creştini îi revoltă cazurile de canibalism (planşa 12). Introducerea creştinismului determină suprimarea lor. Dar, pentru ca ea să reuşească, oamenii sînt arşi de vii ! Întregul paradox al pedepsei cu moartea se află aici : instanţa penală îndeplineşte chiar actul pe care

îl condamnă, ca ucide pentru a interzice mai eficient uciderea. Pentru spanioli reprezenta un mod de luptă împotriva a ceea ce considerau drept o barbarie ; vremurile schimbîndu-se, abia mai percepem diferența în gradul de „civilizație" dintre a arde de viu și a mînca un mort. Paradox al colonizării, chiar dacă este făcută în numele unor valori considerate superioare.

În schimb, este posibil să stabilim un criteriu etic pentru a ne pronunța asupra formei influențelor : esențialul, aș spune eu, este să aflăm dacă ele sînt *impuse* sau *propuse*. Creștinarea, ca și exportul indiferent cărei ideologii, este condamnabilă încă din clipa în care este impusă, cu ajutorul armelor sau altcumva. Există trăsături ale unei civilizații despre care putem spune că sînt superioare sau inferioare ; dar aceasta nu justifică impunerea lor celuilalt. Mai mult chiar, a-ți impune voința asupra celuilalt implică să nu-i recunoști un același grad de umanitate, ceea ce constituie, tocmai, o trăsătură de civilizație inferioară. Nimeni nu i-a întrebat pe indieni dacă-și doreau roata, sau războiul de țesut, sau potcoavăriile ; au fost obligați să le accepte ; în aceasta constă violența, și ea nu depinde de eventuala utilitate a acestor obiecte. Dar în numele a ce l-am condamna pe predicatorul neînarmat, chiar dacă scopul său mărturisit este de a ne converti la propria sa religie ?

Există poate un oarecare utopism sau simplism în a reduce astfel lucrurile la exercitarea violenței. Cu atît mai mult cu cît aceasta, se știe, poate lua forme care, deși nu sînt mai subtile, sînt doar mai puțin evidente : putem afirma că o ideologie sau o tehnică este numai propusă, cînd, în fapt, este propusă prin toate mijloacele de comunicare existente ? Sigur că nu. Invers, un lucru nu este impus cînd există posibilitatea de a alege un altul, în deplină cunoștință de cauză. Relația dintre a ști și a putea, pe care am putut-o observa cu ocazia cuceririi, nu este contingentă, ci, dimpotrivă, constitutivă. Vitoria, unul dintre fondatorii dreptului internațional modern, era deja conștient de aceasta. Am văzut că el admitea existența războaielor drepte, cele motivate de repararea unei nedreptăți. Or, el nu omitea să-și pună întrebarea : cum va putea fi decisă justețea unui război ? Răspunsul său scoate în evidență rolul informației. Luarea deciziei nu trebuie să-i revină principelui : este prea părtinitor, și orice om se poate înșela. Nici în cazul în care populația, chiar dacă în întregime, este de acord : poporul nu are acces la secretele de stat, el este prin definiție dezinformat. Cauza trebuie să fie dreaptă prin ea însăși, și nu numai dintr-un punct de vedere totdeauna manipulabil. Această îndreptățire absolută le este accesibilă numai

înțelepților, cărora le revine obligația de a lua hotărîri. „Trebuie consultați oameni cinstiți și înțelepți, capabili să vorbească liber, fără mînie, fără ură, fără cupiditate" (*Dreptul la război*, 21, 59). Ignoranța nu constituie decît o scuză provizorie ; dincolo de aceasta, ea este vinovată. „Cel care are îndoieli și neglijează cautarea adevărului nu mai este posesorul bunei credințe" (*ibid.*, 29, 84).

Cînd Vitoria aplică această doctrină generală la situația războaielor împotriva indienilor, nu uită să invoce grija pentru informație : spaniolii nu se vor putea plînge de ostilitatea indienilor decît dacă pot dovedi că aceștia au fost informați cum se cuvine de bunele intenții ale noilor veniți ; actul de a oferi informații este o obligație, la fel cum era cea de a le căuta. Totuși Vitoria însuși nu ilustrează la perfecție propriul său precept – și prin aceasta încarnează separarea, caracteristică pentru intelectualul modern, între a spune și a face, între conținutul enunțului și sensul enunțării. Alături de rațiunile „reciproce" ce ar putea justifica un război, și alături de cele care erau imputabile propriului său etnocentrism, el oferea și altele, al căror viciu nu-l constituie lipsa de reciprocitate, ci nepăsarea față de informație. El admite, de pildă, ca șefii, sau o parte din populație, să recurgă la puterile străine ; intervenția acestora ar ține atunci de un război drept. Dar nu spune nici un cuvînt despre modalitățile de consultare a populației într-un astfel de caz, și nu ia în considerare posibilitatea relei credințe a șefilor. Mai mult, el justifică intervențiile făcute în numele alianțelor militare. Dar exemplul pe care-l dă – din cucerirea Mexicului – îl trădează : „Se spune că tlaxcaltecii au acționat în felul următor față de mexicani : s-au înțeles cu spaniolii ca aceștia să-i ajute să lupte contra mexicanilor ; spaniolii au primit ulterior tot ce le putea reveni în virtutea dreptului de război" (*Indienii*, 3, 17, 296). Vitoria acționează ca și cum războiul dintre mexicani și tlaxcalteci ar constitui relația de bază, spaniolii neintervenind decît în calitate de aliați ai acestora din urmă. Dar se știe că aceasta este o travestire brutală a realității ; Vitoria este, din capul locului, vinovat de a se fi încrezut în aproximațiile unor „se zice că", în „spusele celor care au fost la ei" (*ibid.*, 3, 18, 302), fără ca, de fapt, să fi „căutat adevărul".

Informația corectă constituie cea mai bună cale de a legitima puterea : ne-am putut convinge de acest adevăr în cazul lui Cortés și al ordonanțelor regale. Dar, pe de altă parte, dreptul la informație este inalienabil, iar dacă nu este respectat, puterea își pierde legitimitatea. Cei care nu se îngrijesc să afle, ca și cei care evită să se informeze, sînt vinovați în fața societății lor ; sau, ca să ne exprimăm

în termeni pozitivi, funcția informației este o funcție socială esențială. Or, dacă informația este eficace, distincția dintre „a impune" și „a propune" își va păstra pertinența.

Nu este necesar să ne închidem într-o alternativă sterilă : ori să justificăm războaiele coloniale (în numele superiorității civilizației occidentale), ori să refuzăm orice interacțiune cu străinătatea, în numele identității față de sine. Comunicarea non violentă există, și o putem apăra ca pe o valoare. Este și ceea ce ar putea permite să se procedeze în așa fel încît triada sclavagism / colonialism / comunicare să nu fie numai un instrument de analiză conceptuală, ci să corespundă și unei succesiuni în timp.

IV

A CUNOAŞTE

Tipologia relațiilor cu celălalt

Asimilarea comportamentului lui Las Casas față de indieni cu cel al lui Cortés pare oarecum paradoxală, și a trebuit de aceea să limităm afirmația prin mai multe restricții, în măsura în care raportul cu celălalt nu se constituie pe o singură dimensiune. Pentru a reliefa diferențele existente în realitate, trebuie să distingem între cel puțin trei axe diferite ale problematicii alterității. Mai întîi, o judecată de valoare (planul axiologic) : celălalt este bun sau rău, îl iubesc sau nu-l iubesc, sau, cum se spunea pe atunci, îmi este egal sau îmi este inferior (căci este de la sine înțeles că, de cele mai multe ori, sînt bun și mă prețuiesc...). Există, în al doilea rînd, acțiunea de apropiere sau îndepărtare față de celălalt (planul praxiologic) : îmbrățișez valorile celuilalt, mă identific cu el ; sau îl asimilez pe celălalt mie, îi impun propria-mi imagine ; între supunerea la celălalt și supunerea celuilalt există și un al treilea termen, neutralitatea sau indiferența. În al treilea rînd, cunosc sau ignor identitatea celuilalt (ar putea fi planul epistemic) ; desigur că aici nu există nici un absolut, ci o gradare infinită între stări de cunoaștere mai mult sau mai puțin complexe.

Există bineînțeles și afinități între cele trei planuri, dar nici o implicație riguroasă ; așa încît nu putem deci să-l reducem unul la celălalt, nici să-l prevedem pe unul pornind de la celălalt. Las Casas îi cunoaște pe indieni mai puțin bine decît Cortés și îi iubește mai mult ; dar cei doi se regăsesc în politica lor comună de asimilare. Cunoașterea nu implică iubirea și nici invers ; și nici una dintre cele două nu implică și nici nu este implicată de identificarea cu celălalt. A cuceri, a iubi și a cunoaște constituie comportamente autonome și, oarecum elementare (a descoperi, am văzut, se referă la pămînturi mai curînd decît la oameni ; față de aceștia, atitudinea lui Cortés poate fi descrisă în termeni în întregime negativi : el iubește, nu cunoaște și nu se identifică).

Această delimitare a axelor nu se va confunda cu diversitatea observabilă pe una și aceeași axă. Las Casas ne-a furnizat un exemplu de iubire purtat indienilor ; dar în realitate el însuși ilustrează

deja mai mult decît o atitudine ; şi, pentru a-i face dreptate, trebuie să-i completăm acum portretul. Pentru că Las Casas a trecut, în lunga sa viaţă (1484 - 1566), printr-un şir de crize, sau de transformări, în virtutea cărora a ocupat o serie de poziţii înrudite şi totuşi distincte. Renunţă în 1514 la indienii pe care-i posedă, dar nu devine dominican decît în 1522 – 1523, şi această a doua convertire este la fel de importantă ca şi prima. Interesantă este şi o altă transformare : cea care are loc către sfîrşitul vieţii lui, după întoarcerea sa definitivă din Mexic, şi după eşecul mai multor proiecte ; am putea considera drept reper anul dezbaterii de la Valladolid, 1550 (dar în realitate aici nu există o „convertire" clară). Atitudinea lui Las Casas faţă de indieni, iubirea pe care le-o poartă, nu sînt aceleaşi înainte şi după această dată.

Schimbarea pare a se fi operat plecînd de la reflecţia la care îl obligă sacrificiile umane practicate de azteci. Existenţa acestor rituri era argumentul cel mai convingător al grupării reprezentate de Sepulveda, care afirma inferioritatea indienilor ; pe de altă parte, faptul era incontestabil (chiar dacă nu cădeau de acord asupra cantităţii ; planşa 13 şi planşa 14). Nu e greu să ne imaginăm reacţia, chiar de la distanţa cîtorva secole : nici azi nu reuşim să citim cu nepăsare descrierile redactate de călugării spanioli din epocă, dictate de informatorii lor.

Nu sînt asemenea practici dovada zdrobitoare a sălbăticiei şi deci a inferiorităţii popoarelor care recurg la ele ? Acesta este tipul de argument pe care Las Casas trebuia să-l combată. Se străduie în acest sens în *Apologia* sa scrisă în latineşte, prezentată judecătorilor de la Valladolid, şi în cîteva capitole din *Apologetica Historia*, care vor fi fost scrise tot atunci. Raţionamentul său asupra acestui subiect merită urmărit pas cu pas. De la început, Las Casas afirmă că, deşi canibalismul şi sacrificiul uman sînt în sine condamnabile, nu înseamnă că trebuie declarat război împotriva celor care-l practică : remediul riscă atunci să fie mai rău decît boala. La aceasta se adaugă respectul pe care Las Casas presupune că-l împărtăşesc indienii şi spaniolii faţă de legile ţării. Dacă legea impune sacrificiul, practicîndu-l, te comporţi ca un bun cetăţean, şi individul nu poate fi blamat din acest motiv. Dar el mai înaintează cu încă un pas : declarînd condamnarea în sine drept problematică. Las Casas foloseşte în acest scop două tipuri de argumentaţie, care o duc, în progresie, la alte afirmaţii.

Primul argument este de ordin faptic, şi se sprijină pe corespondenţe de ordin istoric. Din dorinţa ca sacrificiul uman să pară

mai puțin ciudat, mai puțin excepțional pentru mintea cititorului său, Las Casas amintește că acesta nu este în întregime absent nici din religia creștină. „S-ar putea pleda în mod convingător plecînd de la faptul că Dumnezeu i-a ordonat lui Abraham să i-l sacrifice pe unicul său fiu, Isaac, că lui Dumnezeu nu-i displace să i se sacrifice ființe omenești" (*Apologia*, 37). La fel, Jephta s-a văzut obligat să-și sacrifice fiica (*Judecătorii*, 11, 31 *sq.*). „Primii născuți nu erau ei toți predestinați Domnului ? Celui care ar obiecta că toate aceste exemple provin din Vechiul Testament, Las Casas i-ar aminti că, la urma urmelor, Isus fusese sacrificat de Dumnezeu Tatăl, și că primii creștini erau de asemenea obligați la același lucru, dacă nu voiau să renunțe la credința lor ; aceasta era, aparent, voința divină. Într-un capitol anterior, Las Casas încerca să-și reconcilieze în mod similar cititorul cu ideea canibalismului, relatîndu-i cazuri în care spaniolii mîncaseră, constrînși de necesitate, unii ficatul, alții coapsa unuia dintre compatrioții lor.

A doua afirmație (care, în argumentația lui Las Casas se află pe primul loc), este și mai ambițioasă încă : ea constă în încercarea de a dovedi că sacrificiul uman este acceptabil nu numai din rațiuni de fapt, dar și de drept. Pentru aceasta, Las Casas este silit să propună o nouă definiție a sentimentului religios, și astfel raționamentul său devine deosebit de interesant. Argumentele sînt extrase aici din „rațiunea naturală", din considerații *apriorice* cu privire la natura omului. Las Casas acumulează, una peste alta, patru „evidențe" :

1. Orice ființă umană are o cunoaștere intuitivă despre Dumnezeu, adică „acela față de care nu există nimic nici mai bun, nici mai mare" (*ibid.*, 35).

2. Oamenii îl adoră pe Dumnezeu după puterile lor și în felul lor, încercînd totdeauna să procedeze cum pot mai bine.

3. Cea mai mare dovadă de iubire care poate fi oferită lui Dumnezeu constă în a-i dărui tot ce ai mai prețios, adică însăși viața omenească. Avem aici chintesența argumentației, și iată cum se exprimă Las Casas : „Felul cel mai puternic de a-l adora pe Dumnezeu este de a-i oferi un sacrificiu. Este singurul act prin care arătăm celui căruia îi este oferit sacrificiul că îi sîntem supuși și îndatorați. În plus, natura ne învață că este drept să-i oferim lui Dumnezeu, față de care admitem că sîntem obligați din nenumărate motive, lucruri prețioase și admirabile, din cauza excelenței majestății sale. Or, după judecata omenească și după adevăr, nimic în natură nu este mai măreț și mai prețios decît viața omului, sau omul însuși. De aceea natura însăși le spune și-i învață pe cei lipsiți de credință, grație sau

doctrină, pe cei ce trăiesc conducîndu-se numai după lumina naturală, că, în ciuda oricărei legi pozitive de sens contrar, ei trebuie să sacrifice victime umane adevăratului Dumnezeu sau zeului fals pe care ei îl consideră a fi cel adevărat, în așa fel încît oferindu-i un lucru de o valoare supremă, să-și poată exprima gratitudinea pentru multiplele favoruri pe care le-au primit" (*ibid.*, 36).

4. Sacrificiul există deci ca urmare a legii naturale și formele sale vor fi fixate de legile omenești, în special în ceea ce privește natura obiectului sacrificat.

Datorită acestei serii de argumente, Las Casas sfîrșește prin a adopta o nouă poziție, introducînd în sînul religiei ceea ce am putea numi „perspectivismul". Vom fi remarcat cum își ia precauții pentru a aminti că zeul indienilor, deși nu este „adevăratul" Dumnezeu, este totuși considerat ca atare de ei, și că aici se află punctul de plecare : „Adevăratul Dumnezeu, sau zeul presupus a fi, dacă este considerat drept adevăratul Dumnezeu" (*ibid.*, 36) ; „adevăratul Dumnezeu, sau cel care este luat drept Dumnezeu" (*ibid.*, 35) ; „adevăratul Dumnezeu, sau cel pe care, din greșeală, ei îl cred a fi adevăratul Dumnezeu" (*ibid.*, 35). Dar a recunoaște ca zeul lor este pentru ei adevărat, nu înseamnă a face un prim pas spre o altă recunoaștere, și anume că Dumnezeul nostru este adevărat pentru noi – numai pentru noi ? Ce rămîne atunci comun și universal nu mai este Dumnezeul religiei creștine, la care toți ar trebui să ajungă, ci însăși ideea de divinitate, a ceea ce se află deasupra noastră ; religiozitatea mai curînd decît religia. Aceasta este partea subînțeleasă a raționamentului său și, în același timp și elementul său cel mai radical (mai curînd decît declarațiile despre sacrificiul însuși) : introducerea „perspectivismului" pe un teritoriu care i se pretează atît de puțin este într-adevăr surprinzătoare.

Sentimentul religios nu se definește printr-un conținut universal și absolut, ci prin orientarea sa, și se măsoară prin intensitate : în așa fel încît chiar dacă însuși Dumnezeul creștin reprezintă o idee superioară celei exprimate prin intermediul lui Tezcatlipoca (este părerea creștinului Las Casas), aztecii pot fi superiori creștinilor în materie de religiozitate ; și, în fapt, și sînt. Însăși noțiunea de religie suferă aici o transformare de ansamblu. „Națiunile care ofereau sacrificii umane zeilor lor arătau astfel, idolatri rătăciți, ideea superioară pe care și-o făceau despre perfecțiunea divină, despre valoarea zeilor lor, și cît de nobilă, cît de adîncă le era venerația pentru divinitate. În consecință ele au demonstrat că stăpînesc mai bine decît celelalte națiuni reflecția naturală, sinceritatea vorbei și judecata rațională ;

şi-au folosit mai bine decît ele înţelegerea. Şi în religiozitate le-au depăşit pe toate celelalte naţiuni, căci cele mai religioase naţiuni din lume sînt cele care, spre binele popoarelor lor, îşi oferă spre sacrificare proprii copii" (*Apologetica Historia*, III,183). În sînul tradiţiei creştine, doar martirii vremurilor dintîi, dacă e să ne luăm după Las Casas, se puteau compara cu fervoarea aztecilor.

Abordînd argumentul cel mai stînjenitor, Las Casas se vede deci obligat să-şi schimbe poziţia şi să ilustreze astfel o nouă variantă de iubire pentru celălalt ; o iubire care nu mai este asimilaţionistă, ci oarecum distributivă : fiecare îşi are propriile valori ; comparaţia nu se mai poate referi decît la relaţiile fiinţei faţă de zeul *său* şi nu la substanţe : nu există decît universalii formale. Afirmînd existenţa unui zeu unic, Las Casas nu privilegiază *aprioric* calea creştină spre acest zeu. Egalitatea nu se mai plăteşte cu preţul identităţii ; nu de o valoare absolută este vorba : fiecare are dreptul să se apropie de zeu pe calea care-i pare cea mai potrivită. Nu mai există un Dumnezeu adevărat (al nostru), ci doar coexistenţa tuturor universurilor posibile : dacă cineva îl consideră ca fiind cel adevărat... Las Casas părăseşte pe nesimţite teologia şi practică un fel de antropologie religioasă, ceea ce, în cazul său, este de-a dreptul tulburător, căci, într-adevăr, se pare că cel care îşi asumă un discurs asupra religiei face primul pas spre renunţarea la discursul religios însuşi.

Va fi încă şi mai lesne ca principiul să fie aplicat cazului general al alterităţii şi deci să se pună în evidenţă relativitatea noţiunii de „barbarie" (se pare, într-adevăr, că a fost cel dintîi care a făcut-o în epoca modernă) : fiecare este barbar pentru celălalt : ca să devii este suficient să vorbeşti o limbă pe care celălalt n-o cunoaşte : acesta din urmă nu va auzi decît o bolboroseală. „Un om este numit, în comparaţie cu altul, barbar, pentru că, prin modul său de a vorbi este străin, şi pentru că pronunţă prost limba celuilalt" (...) După Strabon, Cartea a XIV-a, era principalul motiv pentru care grecii numeau barbare pe celelalte popoare, adică pentru că ele pronunţau prost limba greacă. Dar, din acest punct de vedere, nu există om sau rasă care să nu fie barbară în raport cu un alt om sau cu o altă rasă. Cum spune sfîntul Pavel despre el însuşi şi despre ceilalţi în *Prima epistolă către corinteni* (14, 10-1) : „Oricît de numeroase pot fi diferitele limbi din lume, nu există nici una care să nu fie o limbă ; deci dacă nu cunosc sensul limbii, voi fi barbar pentru cel care vorbeşte, şi cel care vorbeşte va fi barbar pentru mine". Astfel, tot aşa cum îi considerăm barbari pe oamenii din Indii, la fel ne consideră şi ei, pentru că nu ne înţeleg" (*ibid.*, III, 254). Radicalismul lui Las Casas îi

interzice calea de mijloc : sau afirmă, ca în perioada anterioară, existența unei singure relații adevărate, ceea ce-l conduce în mod inevitabil la a-i asimila pe indieni unei faze anterioare, și deci inferioare a evoluției europenilor ; sau încă, așa cum procedează la bătrînețe, acceptă coexistența idealurilor și a valorilor, refuzînd cuvîntului „barbar" orice sens care să nu fie relativ, refuzînd deci orice evoluție.

Afirmînd egalitatea în detrimentul ierarhiei, Las Casas revine la o temă creștină clasică, cum o indică referința la sfîntul Pavel, citat de asemenea în *Apologia*, și încă la o alta, din *Evanghelia după Matei* : „Tot ce ați dori să facă oamenii pentru voi, făceți-o și voi pentru ei" (7, 12). „Este un lucru, comentează Las Casas, pe care-l știe, îl sesizează și îl înțelege oricine în virtutea luminii naturale care a fost dată spiritelor noastre" (*Apologia*, 1). Am mai întîlnit această temă a egalitarismului creștin, și am văzut în același timp cît de ambiguă rămîne ea. În această epocă toți se reclamă de la spiritul creștinismului. În numele moralei creștine, catolicii (și, de exemplu, Las Casas, în prima sa fază) văd în indieni niște egali, *deci* semeni, și încearcă să-i asimileze lor înșile. Făcînd apel la aceleași referințe, protestanții, din contra, acuză diferențele și izolează comunitatea lor de cea a indigenilor, atunci cînd ele se găsesc în contact (în mod curios, această poziție nu poate să nu ne amintească de Sepulveda). În ambele cazuri este negată identitatea celuilalt : fie în planul existenței, ca în cazul catolicilor ; fie în cel al valorilor, ca la protestanți ; și este oarecum nesemnificativ să stabilim care din cele două grupuri deține recordul pe calea distrugerii celuilalt. Dar tot în doctrina creștină descoperă ultimul Las Casas această formă superioară de egalitarism care este perspectivismul, unde fiecare este pus în relație cu propriile-i valori mai curînd decît a fi confruntat cu un ideal unic.

Nu trebuie să uităm în același timp caracterul paradoxal al acestei combinații de termeni : „o religie egalitaristă" ; așa se explică complexitatea poziției lui Las Casas, și chiar acest paradox este ilustrat printr-un alt episod, aproape contemporan, al istoriei ideologiilor și al oamenilor : dezbaterea asupra finitudinii sau infinitudinii lumii, și în consecință asupra existenței sau inexistenței unei ierarhii interioare lumii. În tratatul său în formă de dialog, *De l'infinito universo e mondi*, scris în 1584, Giordano Bruno, dominican ca și Las Casas, provoacă înfruntarea celor două concepții. Prima, care afirmă caracterul finit al lumii și necesar al ierarhiei, este apărată de aristotelician (care se numește Sepulveda) ; cealaltă îi aparține. Tot așa cum Las Casas (și înaintea lui, sfîntul Pavel) afirmase relativitatea pozițiilor de pe care se judecă problemele umane, Bruno

afirmă același lucru despre spațiul fizic și refuză existența oricărei poziții privilegiate. „De aceea pământul, cu nimic mai mult decît vreo altă lume, nu se află în centrul [universului] ; și nu există punct în spațiu care să formeze poli definiți și determinați pentru pământul nostru, la fel cum nu formează un pol definit și determinat pentru nici un alt punct din eter sau din spațiul lumii ; și aceasta este adevărat pentru toate celelalte corpuri [din univers]. Din puncte diferite de vedere ele toate pot fi considerate ca centre, sau ca puncte ale circumferinței, ca poli, sau ca zenituri și așa mai departe. Așa că pământul nu este centrul universului ; nu este central decît în raport cu propriul nostru spațiu înconjurător. (...) Imediat ce presupunem un corp de dimensiuni infinite, renunțăm să-i mai atribuim un centru sau o periferie" (2).

Nu numai pământul, dar nici un alt punct fizic nu se află în centrul universului ; însăși noțiunea de centru nu are sens în raport cu un punct de vedere particular : centrul și periferia sînt noțiuni la fel de relative ca și cele de civilizație și de barbarie (și chiar mai mult încă). „În univers nu există nici centru și nici circumferință, ci, dacă vreți, totul este central, și putem de asemenea să considerăm orice punct ca o parte a circumferinței, în raport cu un alt punct central" (5).

Dar Inchiziția, care fusese indulgentă față de Las Casas (ca să nu mai vorbim de sfîntul Pavel !), nu admite afirmația lui Bruno : deja exclus din ordinul dominicanilor în momentul în care scria aceste fraze, va fi arestat nu după mult timp, judecat pentru erezie și ars în piața publică în 1600, în acel ultim an al secolului care fusese martor la bătălia lui Las Casas. Prin afirmarea egalitarismului, discursul său, ca și cel al lui Las Casas, este în același timp creștin și anti-religios : dar judecătorii lui Las Casas vor auzi doar prima componentă, iar cei ai lui Bruno, pe a doua. Poate pentru că afirmația lui Las Casas se referă la lumea oamenilor, pentru care, la urma urmelor, se pot concepe diverse interpretări ; în timp ce afirmația lui Giordano Bruno se referă la întreg universul, care-l include și pe Dumnezeu – sau, tocmai, nu-l include, ceea ce ține de sacrilegiu.

Fapt este că avem de-a face cu un lucru demn de mirare : nu se găsește nimic de reproșat proiectelor propriu-zis politice ale lui Las Casas, formulate spre sfîrșitul vieții sale. Nu pentru că ele ar fi acceptabile ; dar se preferă trecerea lor sub tăcere ; este greu de imaginat, de altfel, că asemenea proiecte ar fi putut avea parte de un început de realizare, într-atît erau de utopice, și într-atît de puțin țineau seama de interesele angajate în întreprinderea colonizării. Soluția pentru care înclină Las Casas este ca fostele state să fie

păstrate, cu regii şi guvernatorii lor ; să se predice Evanghelia, dar fără sprijinul armatei ; dacă aceşti regi locali cer să se integreze în vreun fel în federaţia prezidată de regele Spaniei, să le fie acceptată doleanţa ; să nu se profite de bogăţiile lor decît dacă ei înşişi propun aceasta : „Presupunînd că regii şi seniorii naturali ai indienilor cedează regelui Castiliei drepturile lor asupra minelor de aur, de argint, şi pietre preţioase, salinelor şi altele" („Scrisoare către F. Bartolomeo Carranza de Miranda", august 1555). Altfel spus, Las Casas sugerează regelui Spaniei nici mai mult nici mai puţin decît să renunţe la posesiunile sale de peste Atlantic. Şi singurul război pe care-l ia în considerare ar fi cel dus de rege împotriva conchistadorilor spanioli (căci Las Casas se îndoieşte că aceştia ar fi dispuşi să renunţe de bună-voie) : „Mijlocul care oferă cele mai puţine inconveniente, adevăratul remediu pentru toate relele, cel pe care după părerea mea (şi cred aceasta cum cred în Dumnezeu) regii Castiliei, prin precept divin, sînt obligaţi să-l aplice, inclusiv războiul, dacă nu reuşesc pe cale paşnică, şi chiar cu preţul de a pune în joc aici toate bunurile temporale pe care le posedă în Indii, este de a-i elibera pe indieni de puterea diabolică la care sînt supuşi, de a le reda libertatea iniţială, şi de a restabili în suveranitatea lor pe toţi regii şi seniorii naturali" (*ibid.*)

Iată că justiţia „distributivă" şi „perspectivistă" a lui Las Casas îl determină să-şi modifice o altă componentă a poziţiei sale : renunţînd, în practică, la dorinţa de a-i asimila pe indieni, el alege calea neutră : indienii îşi vor decide singuri propriul viitor.

Să examinăm acum cîteva comportamente din perspectiva celei de-a doua axe utilizate pentru descrierea raporturilor cu celălalt, cea a acţiunii de identificare sau asimilare. Vasco de Quiroga oferă un exemplu original pentru aceasta din urmă. El este membru al celei de-a doua Audienţe de la Mexico, adică aparţine puterii administrative ; mai tîrziu, devine episcop de Michoacan. Din multe puncte de vedere seamănă cu ceilalţi umanişti, laici sau religioşi, care vor încerca, în Mexic, să-i protejeze pe indieni împotriva excesele conchistadorilor ; dar se deosebeşte categoric asupra unui punct : atitudinea sa este asimilaţionistă Dar idealul căruia vrea să-i asimileze pe indieni nu este încarnat de el însuşi sau de Spania contemporană lui ; îi asimilează, în definitiv, unui terţ ideal. Vasco de Quiroga are un spirit format prin lectură : cea a cărţilor creştine în primul rînd, dar şi cea a celebrelor *Saturnalii* ale lui Lucian, unde este expus în detaliu mitul epocii de aur ; şi în fine, mai ales, a *Utopiei* lui Thomas Morus. Pe scurt, Vasco de Quiroga afirmă că spaniolii aparţin unei

faze decadente a istoriei, pe cînd indienii, în schimb, seamănă primilor apostoli şi personajelor din poemul lui Lucian (chiar dacă, pe de altă parte, Vasco de Quiroga se dovedeşte şi el capabil să le justifice defectele) : „Ei au aceleaşi obiceiuri şi moravuri, aceeaşi egalitate, simplitate, bunătate, supunere şi umilinţă, aceleaşi sărbători, jocuri, plăceri, băuturi, îndeletniciri pentru timpul liber, petrecere a timpului şi nuditate, nu au decît cele mai modeste bunuri domestice şi nu manifestă nici o dorinţă de a-şi procura altele mai bune ; au aceleaşi veşminte, pantofi şi hrană, aşa cum le era ea oferită de fertilitatea solului, aproape fără nici o muncă, grijă sau efort din partea lor" („Informacion en derecho", p.80 *sq.*).

Ne putem da astfel seama că Vasco de Quiroga, în ciuda experienţei sale „pe teren", nu împinsese prea departe cunoaşterea indienilor : ca şi Colon sau Las Casas, se bazează pe cîteva asemănări superficiale, şi vede în ei nu ceea ce sînt, ci ce ar dori el ca ei să fie, cu alte cuvinte o variantă a personajelor lui Lucian. Lucrurile sînt totuşi puţin mai complexe, căci această viziune idealizantă se opreşte la jumătatea drumului : indienii sînt într-adevăr o încarnare a viziunii idilice a lui Vasco de Quiroga, dar ei sînt departe de perfecţiune. Aşa că, printr-o acţiune deliberată exercitată asupra lor, el va transforma această promisiune într-o societate ideală. De aceea, spre deosebire de Las Casas, nu pe lîngă regi va acţiona el, ci asupra indienilor înşişi. În acest scop va recurge la învăţăturile unui înţelept : un gînditor social, Thomas Morus, a găsit deja, în *Utopia* sa, formele ideale care se potrivesc vieţii unor astfel de persoane : în mod semnificativ, Morus se inspirase la rîndul lui, pentru a-şi construi utopia, din primele povestiri entuziaste despre Lumea Nouă (există aici un fascinant joc de oglinzi, în care neînţelegerile interpretării motivează transformarea societăţii). Nu mai rămîne decît ca proiectul să fie pus în practică. Vasco de Quiroga va organiza două sate după prescrierile utopiste, unul lîngă Mexico, celălalt în Michoacan, ambele numite Santa Fé, ilustrînd în acelaşi timp spiritul său filantropic şi principiile neliniştitoare ale statului utopic. Unitatea de bază este familia lărgită, compusă din zece pînă la douăsprezece cupluri adulte, înrudite, sub ordinele unui *padre de familia* ; aceşti *padre* aleg, la rîndul lor, pe şeful satului. Nu există servitori şi munca este obligatorie pentru bărbaţi ca şi pentru femei, dar nu poate depăşi şase ore pe zi. Toţi alternează în mod obligatoriu lucrul cîmpului şi munca artizanală : beneficiile producţiei lor sînt împărţite în mod echitabil după nevoile fiecăruia. Îngrijirile medicale, ucenicia (spirituală dar şi manuală) sînt gratuite şi obligatorii ; obiectele şi activităţile de lux sînt

prohibite şi se interzice chiar portul veşmintelor colorate. „Spitalele"-sate sînt singurele proprietare ale bunurilor, şi au dreptul să-i expulzeze pe supuşii răi, adică pe nesupuşi, beţivi sau leneşi (este adevărat că realitatea va rămîne alături de acest program).

Vasco de Quiroga nu are nici o îndoială asupra superiorităţii acestui mod de viaţă şi consideră că toate mijloacele sînt bune pentru a-l realiza : astfel va fi, împreună cu Sepulveda şi contra lui Las Casas, un apărător al „războaielor drepte" împotriva indienilor şi a repartizării acestora în *encomiendas* feudale. Aceasta nu l-a împiedicat, pe de altă parte, să acţioneze ca un adevărat apărător al indienilor împotriva pretenţiilor colonilor spanioli, şi este cert că satele sale se bucură de o mare popularitate printre indieni.

Vasco de Quiroga ilustrează un asimilaţionism necondiţionat, deşi original. Exemplele comportamentului opus, de identificare cu cultura şi cu societatea indiană, sînt mult mai rare (în timp ce cazurile de identificare în celălalt sens abundă : Malinche de plidă). Cel mai nealterat este exemplul lui Gonzalo Guerrero. În urma unui naufragiu în largul Mexicului în 1511, el eşuează, împreună cu încă vreo cîţiva spanioli, pe coasta Yucatanului. Tovarăşii săi pier ; singur supravieţuieşte Aguilar, viitorul interpret al lui Cortés, care este vîndut ca sclav în interiorul ţării. Episcopul de Yucatan, Diego de Landa povesteşte urmarea : „Cît despre Guerrero, cum el învăţase limba ţării, s-a dus la Chectemal care este Salamanca Yucatanului, şi acolo a fost primit de un senior numit Nachancan. Acesta l-a însărcinat cu cele ale războiului, în care era foarte priceput, repurtînd numeroase victorii asupra duşmanilor seniorului său. I-a învăţat pe indieni să lupte, să construiască forturi şi bastioane ; în acest fel şi pentru că se comporta ca un indian şi-a dobîndit o mare reputaţie. De aceea, l-au căsătorit cu o femeie de rang înalt de la care a avut copii ; de aceea nici nu a încercat vreodată să fugă, cum a făcut Aguilar ; ba din contra, şi-a acoperit trupul cu picturi, şi-a lăsat părul să crească, şi-a găurit urechile pentru a purta cercei ca indienii şi este posibil să fi devenit şi idolatru, la fel ca ei" (3).

Avem deci de-a face cu o identificare completă : Guerrero a adoptat limba şi obiceiurile, religia şi moravurile. Nu trebuie deci să ne mire faptul că refuză să se alăture trupelor lui Cortés cînd acesta debarcă în Yucatan, şi că motivează faptul, dacă e să ne luăm după Bernal Diaz, tocmai prin integrarea sa în cultura indiană : „Am devenit cacic, şi pe timp de război chiar căpitan, aşa stau lucrurile. Obrazul meu e tatuat, urechile străpunse. Ce vor spune spaniolii văzîndu-mă ? Şi apoi, uitaţi-vă la copiii mei, cît sînt de drăguţi" (27). După unele

opinii, Guerrero nu s-a rezumat la această poziție de neutralitate și de rezervă, ci ar fi luptat contra armatelor conchistadorilor în fruntea unităților yucatece ; ar fi fost ucis, după Oviedo (II, 32, 2), în 1528, de către locotenentul de Montejo, Alonso de Avila, într-o luptă împotriva caicului din Chectemal.

Ciudat, pentru că ilustrează una dintre variantele posibile ale raportului cu celălalt, cazul lui Guerrero nu are în sine o semnificație istorică și politică deosebită (și prin aceasta este contrariul cazului lui Malinche) : exemplul său nu este urmat și este limpede pentru noi, astăzi, că nici nu putea fi, pentru că nu corespundea prin nimic raportului de forțe existente. Abia trei sute de ani mai târziu, la declararea independenței Mexicului, îi vom vedea – dar în cu totul alte circumstanțe – pe creoli situîndu-se de partea indienilor împotriva spaniolilor.

Un exemplu mai interesant, pentru că e mai complex, de supunere a indienilor (dar și de supunere la indieni) este cel al conchistadorului Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. Destinul lui este extraordinar. Pleacă întîi în Florida într-o expediție al cărei șef este Panfilo de Narvaez, pe care l-am întîlnit deja în alte împrejurări. Naufragiu, inițiative dezastruoase, calamități de tot felul : drept urmare Cabeza de Vaca și cîțiva dintre tovarășii săi se văd obligați să trăiască printre indieni, și ca ei. Întreprind mai apoi o lungă călătorie (pe jos !) și ajung în Mexic abia după opt ani de la sosirea lor în Florida. Cabeza de Vaca se întoarce în Spania și revine peste numai cîțiva ani, de astă dată ca șef al unei noi expediții, în Paraguay-ul de astăzi. Și aceasta expediție se termină rău, dar din alte motive : după un conflict cu subordonații săi, Cabeza de Vaca este destituit și trimis în lanțuri în Spania. Urmează un lung proces pe care-l pierde, dar lasă două relatări, consacrate fiecărcia din călătoriile sale.

Cabeza de Vaca nu manifestă o mare originalitate în modul de a-i judeca pe indieni : poziția sa este destul de apropiată de cea a lui Las Casas (dinainte de 1550). Îi stimează și nu vrea să le facă vreo nedreptate ; dacă evanghelizarea trebuie să aibă loc, ea trebuie condusă fără violență. „Pentru a-i determina pe toți acești oameni să devină creștini și să o asculte pe Majestatea Voastră Imperială, trebuie tratați cu blîndețe ; aceasta, și nu alta, este singura cale sigură" (I, 32). Face această reflecție în momentul în care este singur printre indieni ; dar nu uită lecția, după ce devine guvernator în Rio de la Plata și încearcă să o pună în aplicare în raporturile sale cu indienii ; este fără îndoială, unul din motivele conflictului pe care-l are cu ceilalți spanioli. Dar „blîndețea" nu-l face să dea uitării scopul

urmărit, şi el declară cu toată simplitatea, în cursul unui periplu în Florida : „Aceşti indieni sînt cei mai ascultători pe care i-am întîlnit în toată ţara, şi cei mai buni de la natură" (I, 30), sau încă : „Populaţia de aici este foarte bine dispusă, îi serveşte pe creştini (cei care le sînt prieteni) cu foarte multă bună voie" (I, 34). Nu exclude în fapt recurgerea la arme, şi relatează în detaliu tehnica de război a indienilor, „pentru ca cei care vor avea de-a face într-o bună zi cu aceste popoare să fie instruiţi despre moravurile şi artificiile la care recurg ei, ceea ce nu va fi de puţin folos în circumstanţe asemănătoare" (I, 25). ; susnumitele popoare au fost, de atunci încoace, exterminate fără a lăsa vreo urmă. Pe scurt, nu se îndepărtează niciodată prea tare de *Requerimiento*, care promitea pacea în cazul în care indienii acceptau să se supună, şi războiul dacă ei refuzau (cf. de exemplu I, 35).

Cabeza de Vaca se deosebeşte de Las Casas nu numai prin aceea că, asemenea lui Vasco de Quiroga, acţionează mai curînd asupra indienilor, decît la curte, dar şi prin cunoaşterea precisă şi directă a modului lor de viaţă. Povestirea lui conţine o descriere remarcabilă a ţinuturilor şi a populaţiilor pe care le descoperă, a unor detalii preţioase despre cultura materială şi spirituală a indienilor. Faptul nu este întîmplător ; de mai multe ori, explică grija care-l animă : dacă alege un anumit traseu, „este pentru că traversînd ţara puteam observa mai bine particularităţile lor" (I, 28) ; dacă introduce o tehnică anume, este „pentru a expune vederii şi a face cunoscut cît de diverse şi uluitoare sînt invenţiile şi industria oamenilor-umani" (I, 30) ; dacă cutare practică îl interesează, este „pentru că oamenii doresc să cunoască moravurile şi practicile celorlalte popoare (I, 25).

Dar este evident că exemplul lui Cabeza de Vaca este cel mai interesant pe planul identificării (posibile). Pentru a supravieţui, este obligat să practice două meserii. Prima este cea de negustor ambulant : timp de aproape şase ani, parcurge fără încetare distanţa dintre coastă şi interiorul ţării, transportînd ce lipseşte unora şi prisoseşte altora : alimente, medicamente, scoici, pici de animale, trestie pentru săgeţi, clei. „Această meserie îmi convenea, plecam şi veneam nestingherit, nu aveam nici obligaţie, nu eram sclav. Peste tot unde mă duceam, datorită mărfurilor mele eram bine primit şi mi se dădea de mîncare . Găseam avantajoase aceste curse, căci observam pe unde puteam înainta, şi le deveneam cunoscut locuitorilor" (I, 16).

A doua meserie practicată de Cabeza de Vaca este şi mai interesantă încă : devine tămăduitor sau, altfel spus, şaman. Nu avem de-a face în acest caz cu o alegere deliberată ; dar, în urma unor

peripeții, indienii decid că stă în puterea lui Cabeza de Vaca și a însoțitorilor săi să însănătoșească bolnavii, și le cer să intervină. La început, spaniolii sînt reticenți, declarîndu-se incompetenți, dar cum atunci indienii refuză să le mai dea alimente, sfîrșesc prin a accepta. Practicile la care se dedau au o dublă inspirație : pe de o parte, îi observă pe tămăduitorii indigeni, și îi imită : suflă asupra bolnavilor, le apasă mîinile, îi sîngerează și îi cauterizează cu ajutorul focului. Pe de altă parte, pentru a se simți mai în siguranță, recită rugăciuni creștine. „Metoda noastră consta în a face asupră-le semnul crucii, și în a sufla deasupra lor, și spuneam un Pater și un Ave ; îl rugam pe Dumnezeu, Seniorul nostru cu cît mai multă înflăcărare să-i vindece și să-i inspire a ne trata bine" (I, 15). Dacă e să ne luăm după povestirea lui Cabeza de Vaca, aceste intervenții sînt totdeauna încununate de succes, și odată i se întîmplă chiar să reînvie un mort...

Cabeza de Vaca adoptă meseriile indigene, se îmbracă la fel ca ei (sau chiar umblă despuiat ca ei), și mănîncă precum ei. Dar identificarea nu este niciodată completă : există o justificare „europeană" care îl atrage spre meseria de negustor ambulant, și rugăciunile creștine nu dispar din practicile lui de vindecător. Nu-și uită propria identitate culturală nici măcar pentru o clipă, și această certitudine îl susține în cele mai grele încercări. „În mijlocul tuturor chinurilor singurul remediu și singura consolare erau să mă gîndesc la suferința Mîntuitorului nostru Isus Christos, la sîngele pe care-l vărsase pentru mine ; și îmi imaginam cu cît mai crud trebuie să fi fost supliciul spinilor pe care-l îndurase" (I, 22). Și nici nu-și uită vreodată țelul, de a se reîntoarce la ai săi. „Pot spune că niciodată nu am pierdut speranța că mizericordia divină mă va scoate din această captivitate, și nu încetam să le-o spun tovarășilor mei" (I, 22). În ciuda puternicei sale integrări în societatea indiană, cînd întîlnește alți spanioli simte o bucurie intensă : „Acea zi a fost una din cele mai fericite din toată viața noastră" (I, 17). Chiar faptul că redactează o povestire a vieții sale indică clar apartenența sa la cultura europeană.

Cabeza de Vaca nu are deci nimic dintr-un Guerrero, și nu ni-l putem imagina, nici în fruntea armatelor indiene luptînd împotriva spaniolilor, nici chiar luîndu-și o soție și avînd copii metiși. De altfel, imediat ce regăsește, în Mexic, civilizația, se suie pe corabie pentru a se întoarce în Spania ; nu va mai reveni niciodată în Florida, în Texas sau în Mexicul de Nord. Și totuși această ședere prelungită nu rămîne fără urme asupra lui, după cum reiese mai ales din relatarea modului în care s-a încheiat periplul său. A ajuns la primele posturi spaniole însoțit de cîțiva indieni-prieteni ; îi sfătuiește să nu

întreprindă vreo acțiune dușmănoasă și îi asigură că, dinspre partea creștinilor, nu li se va face nici un rău. Dar asta înseamnă să-i subapreciezе pe aceștia din urmă, cît și dorința lor de a-și procura sclavi ; așa că se lasă înșelat de proprii săi coreligionari. „Încercam să le asigurăm indienilor libertatea, și în momentul în care am crezut a o fi obținut, s-a întîmplat contrariul. În realitate, ei [creștinii] se puseseră de acord să-i atace pe indieni, pe care eu îi trimisesem înapoi asigurîndu-i de pace. Și-au pus planul în aplicare, lăsîndu-ne să rătăcim prin păduri timp de două zile și fără a ni se arăta vreun drum. Credeam că aveam să murim cu toții de sete, șapte dintre noi au pierit și un mare număr de indieni prieteni nouă, pe care creștinii îi păstrau cu ei, nu au reușit să ajungă la punctul cu apă pe care noi îl găsisem în seara următoare, decît poimîine la prînz" (I, 34). Universul mental al lui Cabeza de Vaca pare să se clatine aici, pe seama incertitudinii față de referenții pronumelor personale ; acum nu mai există numai două grupuri, noi (creștinii) și ei (indienii), ci trei : creștinii, indienii și „noi". Dar cine este acest „noi", exterior atît unei lumi cît și celeilalte, pentru vina de a le fi trăit pe amîndouă din interior ?

Alături de acest bruiaj al identității, se observă, cum era de așteptat, și identificări parțiale mult mai controlate. În special cele practicate de călugării franciscani, care, fără a renunța vreodată la idealul lor religios și nici la obiectivul lor evanghelizator, adoptă cu ușurință modul de trai al indienilor ; în fapt, într-o strînsă interdependență, mișcarea inițială de identificare facilitează asimilarea în profunzime. „Cînd președintele [celei de-a doua Audiențe] i-a întrebat motivul pentru care îi preferau pe acești monahi [franciscani] celorlalți, indienii au răspuns : «Pentru că sînt îmbrăcați sărăcăcios și umblă, ca și noi, desculți ; mănîncă ce mîncăm și noi, trăiesc printre noi și ni se adresează cu blîndețe»" (Motolinia, III, 4). Regăsim aceeași imagine în *Dialogurile* dintre preoții creștini și indieni, povestite de vechii mexicani : prima vorbă pe care ei o pun în gura franciscanilor este o afirmație de asemănare : „Nu vă neliniștiți, luați seama să nu ne luați drept ființe superioare ; în adevăr, nu sîntem decît semenii voștri, și, tot așa, nu sîntem decît oameni obișnuiți, și în plus nu sîntem decît oameni din aceeași specie ca și voi, și nu zei. Și noi locuim pe pămînt, și noi bem, și noi mîncăm, și noi murim de frig, și noi suferim de căldură, și noi sîntem muritori, și noi sîntem perisabili" (1, 28-36).

Un Cabeza de Vaca merge destul de departe pe calea identificării și a cunoașterii indienilor pe care-i frecventează. Dar, am spus deja,

între aceste două trăsături nu există nici o relație de implicare. Dovada ne-o oferă, dacă e nevoie, exemplul lui Diego de Landa. Acest franciscan își datorează celebritatea unui dublu gest, decisiv pentru ce știm despre istoria maya. Pe de o parte, el este autorul *Relatării întîmplărilor din Yucatan*, cel mai important documentul despre trecutul mayașilor ; pe de altă parte, este instigatorul a mai multor autodafeuri publice în cursul cărora vor fi arse toate cărțile maya din acele vremuri, cum povestește chiar Landa în *Relatarea* sa : „Am găsit un mare număr de cărți scrise cu literele acelea ale indienilor și, cum nu se afla una în care să nu existe superstiții și minciuni ale diavolului, le-am ars pe toate ; au suferit cumplit și faptul le-a cauzat multă amărăciune" (41).

În fapt, acest paradox al omului care în același timp arde și scrie cărți, nu este real : el se risipește, dacă observăm că Landa refuză fie și cea mai mică identificare cu indienii și, din contra, pretinde asimilarea lor la religia creștină ; dar și că este în același timp interesat să-i cunoască. Există de fapt o succesiune în gesturile sale. Landa rămăsese în Yucatan din 1549 pînă în 1562, anul autodafeului descris. Actele sale, care cuprind nu numai distrugerea cărților, ci și pedepsele aplicate indienilor „eretici", întemnițați, biciuiți, și chiar executați la ordinele sale, determină rechemarea sa în Spania pentru a fi judecat (justifică folosirea torturii față de indieni pretinzînd ca altminteri ar fi fost imposibil să se obțină de la ei orice fel de informație). Mai întîi este condamnat de Consiliul Indiilor, dar achitat ulterior de o comisie specială și trimis înapoi în Yucatan, de astă dată investit cu o putere și mai mare, de episcop. În timp ce se află în Spania în 1566, își redactează cartea, în parte pentru a se apăra împotriva acuzațiilor care i se aduc. Asistăm deci la completa separare a celor două funcții : asimilatorul acționează în Yucatan ; savantul își scrie cărțile în Spania.

Și alți prelați din acele vremuri au îmbinat cele două funcții : pe de o parte, încearcă să-i convertească pe toți indienii la religia creștină și, în același timp, le descriu istoria, moravurile, religia și contribuie astfel la cunoașterea lor ; dar nici unul dintre ei nu ajunge la excesele lui Landa și toți regretă manuscrisele arse. Ei formează unul din cele două mari grupuri de autori cărora le datorăm cunoștințele de care dispunem astăzi despre vechiul Mexic ; printre dînșii se numără reprezentanții diverselor ordine religioase, franciscani, dominicani, iezuiți. Celălalt grup este constituit din autorii indieni sau metiși care au învățat spaniola, sau care se folosesc de alfabetul latin pentru a scrie în nahuatl : aceștia sînt Muñoz Camargo, Alva Ixtlilxochitl,

Bautista Pomar, Alvarado Tezozomoc şi alţii (unele texte sînt anonime). Toţi la un loc produc o masă de documente incomparabil mai bogate decît cele de care dispunem asupra oricărei alte societăţi tradiţionale.

Două figuri excepţionale domină ansamblul lucrărilor consacrate indienilor şi merită a fi examinate mai în detaliu : Diego Duran şi Bernardino de Sahagun.

Duran, sau metisajul culturilor

Regăsim o dedublare a personalității infinit mai complexă la autorul uneia dintre cele mai reușite descrieri ale lumii precolumbiene, dominicanul Diego Duran. S-a născut în Spania (spre 1537) ; dar, spre deosebire de multe alte personaje marcante din epocă, vine în Mexic de la vîrsta de cinci sau șase ani, și, prin urmare, se va forma la fața locului. Din această experiență va rezulta o comprehensiune a culturii indiene din interior, pe care nimeni nu o va egala în secolul al XVI-lea. Puțin înainte de a se stinge (în 1588), din 1576 pînă în 1581, Duran va redacta o *Istorie a Indiilor din Noua Spanie și a Insulelor de pe lîngă uscat* (titlu incoerent și fără îndoială adăugat de altcineva cărții sale), ale cărei prime două părți vorbesc despre religia aztecilor, iar o a treia despre istoria lor. Aceste lucrări nu vor fi publicate decît în secolul al XIX-lea.

Ambivalența lui Duran este mai complexă, atît pentru că viața sa nu constă din șederi alternative în Spania și Mexic, cît și pentru că el cunoaște mult mai intim cultura indiană ; de aceea postura sa este mai dramatică. Pe de o parte, există în el un creștin convins, un evanghelizator înverșunat ; cel care și-a dat seama că, numai printr-o mai bună cunoaștere a vechii lor religii, este posibilă convertirea indienilor. Mai precis, Duran corelează următoarele două raționamente : 1) pentru a impune religia creștină trebuie extirpată orice urmă de religie păgînă ; 2) pentru ca eliminarea păgînismului să reușească, acesta trebuie mai întîi cunoscut bine. „Indienii nu-l vor afla pe Dumnezeu atît timp cît nu vor fi fost smulse rădăcinile, pînă la cea mai mică rămășiță, a vechii religii. (...) Dacă noi încercăm stăruitor să dăm la o parte amintirea lui Amalech, nu avem șansa de a reuși vreodată fără să fi luat în prealabil în considerație toate manifestările religiei practicate de ei" (I, „Introducere"). Întreaga motivație explicită a lui Duran este cuprinsă în aceste două implicații, pe care nu încetează să le repete de-a lungul lucrării sale despre religia aztecă, de la (literalmente) primul paragraf al primei părți, pînă la ultimul paragraf al celei de-a doua ; în ele vede el unica rațiune care l-a determinat să întreprindă această muncă : „Singura mea intenție

a fost şi rămîne să atrag atenţia preoţilor asupra prezicerilor şi practicilor idolatre ale acestor oameni, în aşa fel încît să fie conştienţi şi vigilenţi faţă de reminiscenţele vechilor credinţe" (I, 19).

Pentru a extirpa idolatriile, trebuie mai întîi să ştii să le recunoşti : Duran nu are nici o îndoială în această privinţă. Or, clerul timpului, care îşi asumă sarcina evanghelizării, este ignorant. Preoţii se mulţumesc cu o cunoaştere superficială a limbii (două expresii le sînt suficiente, se plînge Duran, „cum se numeşte asta ?" şi „asta va veni", I, 8) ; totuşi, fără a poseda limba în profunzime, cultura nu poate fi înţeleasă, şi se lasă furaţi de interpretări amăgitoare, ghidaţi de aceşti doi auxiliari perfizi care sînt analogia şi acel *wishful thinking*. Duran povesteşte cum o anumită formă de tonsură, legată de practicile păgîne, era luată drept un omagiu adus călugărilor, pentru că semăna cu a lor. „M-am străduit să cred explicaţia lor, oferită cu o sfîntă simplicitate, dar mă văd silit să admit că, în realitate, ea provine din extrema lor ignoranţă şi din incomprehensiunea lor faţă de cuvintele indienilor" (I, 5). De aceea, Duran le reproşează celor care, ca Diego de Landa sau ca Juan de Zumarraga, primul episcop de Mexico, au ars cărţile vechi, faptul de a fi făcut mai dificilă munca de evanghelizare. „Cei care, la început, cu un zel înflăcărat (dar cu puţin discernămînt) au ars şi au distrus toate desenele conţinînd vechile tradiţii, au comis o eroare. Ne-au lipsit de lumina care să ne ghideze – într-aşa o măsură încît indienii îşi adoră idolii în prezenţa noastră, iar noi nu înţelegem nimic din ce se petrece în dansurile lor, în pieţele lor, în băile lor publice, în cîntecele lor (cînd îi plîng pe vechii lor zei şi seniori), în timpul meselor şi banchetelor lor" (I, „Introducere").

Avem aici de-a face cu o dezbatere, şi unii – care luaseră cunoştinţă de lucrarea căreia i se dedicase Duran – nu ezitau să-i reproşeze de a contribui la un rezultat exact opus celui urmărit : adică, de a redeştepta vechile superstiţii prin reproducerea unui repertoriu atît de amănunţit. Duran le replică arătînd că reminiscenţele vechii religii sînt de fapt prezente peste tot (dar invizibile pentru ignoranţi), şi că indienii nu au nevoie de lucrările sale pentru a le reînvia. Dacă totuşi aşa ar fi stat lucrurile, „aş fi primul care să dea foc lucrării, în aşa fel încît această mîrşavă religie să fie dată uitării" (II, 3). Aşa că, în principiu, nu este împotriva autodafeurilor, dar se îndoieşte pur şi simplu că acestea ar constitui o cale potrivită pentru a lupta împotriva păgînismului : mai mult s-ar pierde decît s-ar cîştiga. De aceea se consacră cu pasiune muncii sale : „O dată ce cartea va fi văzut lumina zilei, nimeni nu va mai putea simula ignoranţa" (I, 19).

Or, o dată ce cunoşti idolatria, nu se cuvine să ai linişte pînă ce nu este eliminată în întregime : aşa sună a doua afirmaţie a lui Duran, interesantă tocmai prin caracterul ei radical. Convertirea nu poate fi decît totală : nici un individ, nici o părticică din vreun individ, nici o practică, oricît de neînsemnată ar părea, nu trebuie să-i scape. Nimeni nu se poate mulţumi, spune el, cu acceptarea riturilor exterioare creştinismului, „aidoma maimuţelor" (I, 17), prea frecventă, din nefericire : „Noi încuviinţăm aparenţele creştineşti pe care indienii le simulează pentru noi" (I, 8). Şi nici convertirea majorităţii nu trebuie să-i bucure : o singură oaie rîioasă poate să declanşeze o epidemie în toată turma. „Nu toţi practică aceste obiceiuri, dar dacă un singur locuitor din sat o face şi tot este destul pentru a se produce o mare daună" (II, 3). Şi mai ales, nu trebuie să ne spunem că este suficient să ne limităm la esenţial : cea mai mică reminiscenţă a fostei religii poate perverti în întregime noul cult (şi singurul adevărat). „Fie ca slujitorul Domnului să nu creadă că acestea sînt lucruri de mică importanţă ! Dacă nu luptă împotriva lor, dacă nu le reprimă arătîndu-şi mînia şi amărăciunea, indienii se obişnuiesc cu toleranţa noastră şi înfăptuiesc lucruri care cîntăresc mai greu şi au o mai mare gravitate. (...) Unii vor spune că sînt doar nişte nimicuri. Eu spun că e o formă subtilă de idolatrie, dincolo de faptul că reprezintă un rit vechi" (I, 7). „Dacă cea mai mică amintire a vechilor tradiţii persistă printre ei, trebuie dezrădăcinată" (I, 17).

Cine fură azi un ou, mîine fură un bou : cel ce îngăduie celei mai neînsemnate urme de păgînism să dăinuiască, trădează însuşi spiritul religiei creştine : „Preoţii să nu se lase pradă moliciunii şi neglijenţei, lenei şi distracţiei, şi să le interzică indienilor să practice chiar şi lucruri nesemnificative, cum ar fi tunderea capetelor copiilor, împodobirea lor cu penele păsărilor sălbatice, sau frecatul capetelor cu gumă, sau ungerea cu smoală, sau miruirea cu bitum divin" (I, 5). În zelul său, călugărul Duran merge pînă acolo încît hăituieşte orice semn de idolatrie din chiar viscle indienilor. „La confesiune trebuiesc întrebaţi despre viscle lor ; în toate acestea pot exista reminiscenţe ale vechilor tradiţii. Cînd ne ocupăm de asemenea lucruri, ar fi bine să-i întrebăm. «Ce ai visat ?», şi nu să alunecăm deasupra acestor probleme precum pisica pe cărbuni încinşi. Predica noastră trebuie să fie consacrată condamnării şi semănării oroarei faţă de toate astea" (I, 13).

Ceea ce-l irită pe Duran mai presus de toate este faptul că indienii reuşesc să introducă fragmente din vechile religie în chiar practicile religiei creştine. Sincretismul este un sacrilegiu şi acestei

lupte anume îi este consacrată lucrarea lui Duran : „Aceasta este principala noastră intenție : să prevenim clerul asupra confuziei care se poate manifesta între propriile noastre sărbători și ale lor. Indienii, sub pretextul celebrării sărbătorilor Domnului nostru și ale sfinților, introduc și oficiază sărbătorile idolilor lor, dacă ele se nimeresc să cadă în aceeași zi. Ei introduc și vechile lor rituri în ceremonialul nostru" (I, 2). Dacă la cutare sărbătoare creștină indienii dansează într-un anumit fel : atenție, este un mod de a-și adora proprii zei, chiar sub nasul preoților spanioli. Dacă un anume cîntec este integrat în oficierea morților, tot demonii sînt cei sărbătoriți. Dacă flori și frunze de porumb sînt oferite cu ocazia Crăciunului, înseamnă că în acest fel se adresează unei vechi zeițe păgîne. „În timpul zilelor de sărbătoare auzeam cîntece în cinstea Domnului și a Sfinților care erau amestecate cu metaforele lor și cu lucrurile vechi pe care numai demonul le înțelege, cel care le-a propovăduit" (II, 3). Duran se întreabă chiar, dacă nu cumva cei care asistă la slujba de la catedrala din Mexico nu o fac în realitate pentru a-și putea adora acolo vechii lor zei, din moment ce pentru a construi templul creștin au fost folosite reprezentările lor din piatră ; coloanele catedralei se odihnesc în acea epocă pe șerpi cu pene !

Dacă sincretismul religios este forma cea mai scandaloasă a supraviețuirii idolilor, celelalte forme nu sînt mai puțin blamabile, pericolul rezidînd în însăși multiplicitatea lor. Într-o societate puternic ierarhizată, codificată și ritualizată, cum este cea a aztecilor, totul este legat, de aproape sau de departe, de religie : Duran nu se înșeală, la urma urmelor. Deși anumite spectacole de teatru care au loc în oraș îi fac plăcere, el nu le percepe mai puțin caracterul păgîn : „Toate aceste farse erau extrem de amuzante și plăcute, dar nu erau reprezentate fără aluzii secrete [la vechea religie]" (I, 6). A merge la piață, a oferi banchete, a consuma un fel de mîncare sau altul (de exemplu cîinii muți), a se îmbăta, a face băi : toate aceste acte au o semnificație religioasă și trebuie eliminate ! Și Duran, care nu arde cărți pentru că nu crede în eficacitatea gestului, nu ezită să distrugă obiectele ale căror legături mai mult sau mai puțin depărtate cu vechiul cult le sesizează : „Eu însumi am demolat parte din acele stabilimente de baie, construite în vechea epocă" (I, 19). Probabil că unii aveau să-i răspundă că nu era vorba decît de niște obiceiuri și nu de superstiții, sau de niște podoabe și nu de imagini păgîne ; un indian îi spune odată, răspunzînd la reproșurile sale, că „această practică nu trebuia pusă pe seama vechilor tradiții, era doar modul lor de a face lucrurile" (I, 20) ; uneori acceptă argumentul, în silă,

dar în sinea lui ar înclina spre consecințele radicale ale poziției sale intransigente : dacă toată cultura aztecă este impregnată de vechile valori religioase, ei bine, să dispară. „Superstiția și idolatria apar peste tot : la însămînțări și la cules, în păstrarea grînelor, chiar și la arat și în construcția caselor, în vegherea morților și la funeralii, la căsătorii și la nașteri" (I, „Introducere"). „Aș vrea să văd dispărînd și date uitării toate vechile obiceiuri" (I, 20) : toate !

Asupra acestui punct, Duran nu exprimă opinia tuturor slujitorilor Domnului din Mexic ; el ia poziție într-un conflict care opune în mare două strategii politice față de Indii, a dominicanilor și a franciscanilor. Unii sînt rigoriști : credința nu se pune la tocmeală, convertirea trebuie să fie totală, chiar dacă asta implică o transformare a tuturor aspectelor vieții convertiților. Ceilalți sînt mai degrabă realiști : fie că ignoră într-adevăr rămășițele idolatriei indienilor, fie că hotărăsc să le ignore, fapt e că dau înapoi în fața imensității sarcinii (de convertire integrală) și se obișnuiesc cu prezentul, fie el și imperfect. Această din urmă politică se va și impune, dovedindu-se eficace ; dar este nu mai puțin adevărat că, în continuare, creștinismul mexican poartă urmele sincretismului.

Cît despre Duran, el alege gruparea rigoristă și adresează reproșuri amare adversarilor săi : „Anumiți slujitori ai Domnului spun că nu era necesar ca oamenii să fie siliți să respecte toate sărbătorile săptămînii, dar eu consider că e o greșeală și o nepotrivire, căci ei sînt creștini și ar trebui să știe mai bine" (I, 17). O sfîntă indignare îi înflăcărează imprecațiile prin care vrea să impună pedepse severe tovarășilor săi, la fel de vinovați în ochii săi ca și ereticii, din moment ce nu se îngrijesc de puritatea religiei. „Actele pe care le descriu ar trebui să fie judecate chiar de Inchiziție, iar slujitorii Domnului care se comportă astfel ar trebui suspendați pe veci de către această instanță" (I, 4). Dar cealaltă grupare nu strigă mai puțin tare, și Duran se plînge de injoncțiunile la care este obligat să se conformeze, care pretind ca vechile idolatrii să nu mai fie pomenite ; este, fără îndoială, unul dintre motivele pentru care opera lui Duran a rămas inedită timp de trei sute de ani, și abia dacă a fost citită.

Așa arată una dintre fețele lui Duran : un creștin rigid, intransigent, apărător al purității religioase. Nu fără o oarecare surpriză, ne dăm însă seama că el însuși practică cu multă dezinvoltură analogia și comparația, deslușind cititorului său, presupus european, realitățile mexicane ; pînă aici, nimic condamnabil, desigur, dar pentru unul care-și face un crez din menținerea vigilentă a diferențelor, el vede, fără doar și poate, multe asemănări. Aici, ca și dincolo,

trădătorii sînt pedepsiţi la fel iar pedepsele dau naştere aceluiaşi sentiment de ruşine. Tribul primeşte numele conducătorului său, iar familia pe cel al şefului ei : exact ca la noi. Ţara lor este împărţită în regiuni la fel ca Spania, iar ierarhia lor religioasă seamănă cu a noastră. Veşmintele lor amintesc de patrafire, iar dansurile lor de sarabandă. Au aceleaşi dictoane şi acelaşi tip de povestiri epice. La jocuri, vorbesc şi blestemă, exact ca spaniolii şi, de altfel, jocul lor numit *alquerque* seamănă aidoma cu şahul : şi într-un caz, şi în celălalt, jetoanele sînt negre şi albe.

Unele analogii ale lui Duran par într-adevăr puţin forţate ; dar surprinderea cititorului se transformă în stupoare cînd descoperă că asemănările sînt deosebit de abundente în domeniul religios ! De data asta nu indienii sînt cei care încearcă, mai mult sau mai puţin conştient, să amestece elementele păgîne cu riturile creştine ; Duran însuşi descoperă, în sînul vechilor rituri păgîne, aşa cum erau ele practicate înainte de cucerire, elemente creştine – al căror număr sfîrşeşte prin a deveni tulburător. „Vechile credinţe sînt încă atît de numeroase, atît de complexe, atît de asemănătoare cu ale noastre în multe cazuri, încît atît unele cît şi celelalte se suprapun.(...) Au avut totdeauna propriile lor sacramente şi un cult divin care coincide în multe cu propria noastră religie, cum vom vedea pe parcursul acestei lucrări" (I, „Introducere").

Şi aflăm într-adevăr lucruri impresionante ! Credeam că sărbătoarea de Paşte era specific creştină ? Dar pentru sărbătorirea lui Tezcatlipoca, templul este acoperit cu flori, ca la noi în Joia sfîntă. Şi ofrandele pentru Tlaloc sînt „exact" ca la noi în Vinerea sfîntă. Cît despre focul nou, aprins la fiecare cincizeci şi doi de ani, el este aidoma lumînărilor pe care le aprindem de Paşte. Sacrificiul în onoarea lui Chicomecoatl îl duce cu gîndul la o altă sărbătoare creştină : „Era aproape ca în noaptea de Crăciun" (I, 14), pentru că mulţimea priveşte focurile pînă tîrziu în noapte ! Duran nu întîmpină nici o dificultate nici în a descoperi riturile esenţiale ale religiei creştine reproduse „exact" în ritualul aztec : toba mare care bate la apusul soarelui este asemenea clopotelor din *Ave Maria* ; purificarea aztecă prin apă, aidoma confesiunii ; penitenţele sînt foarte asemănătoare în ambele cazuri, la fel şi preoţii cerşetori. Sau, mai curînd nu, abluţiunile aztece sînt ca şi botezul : tot apa, şi aici şi acolo... „Apa era considerată purificatorul păcatului. Prin aceasta indienii nu se înşelau asupra căii de urmat, căci Dumnezeu a aşezat sacramentul botezului în substanţa apei, şi prin ea am fost curăţaţi de păcatul originar" (I, 19). Şi dacă toate acestea nu sînt destul de convingătoare, putem

descoperi că Tezcatlipoca, care cunoaşte incarnări multiple, reduse la trei în cazul de faţă, nu este nimic altceva decît o incarnare a Sfintei Treimi : „Ei îl onorau pe Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh, sub numele de Tota, Topiltzin şi Yolometl. Aceste cuvinte înseamnă Tatăl Nostru, Fiul Nostru şi Inima celor Doi zei, cinstindu-l pe fiecare separat şi pe cei trei ca pe o unitate. Aşa că avem dovada că aceşti oameni ştiau ceva despre Sfînta Treime" (I, 8).

De remarcat în special că Duran procedează în aşa fel încît să descopere asemănări acolo unde idolatrii, pe care tot el îi punea la stîlpul infamiei, nici măcar nu îndrăzniseră să le caute vreodată : dacă ar fi să ne luăm după el, respectarea vechii religii, cu unele modificări, ar trebui să satisfacă pe toată lumea, din moment ce coincide cu cea nouă ! Duran invocă Inchiziţia şi anatema asupra celor care amestecau cele două rituri, sau chiar şi asupra celorlalţi, profesioniştii cultului creştin, care nu se arătau destul de severi faţă de cel dintîi ; dar ce fel de judecată s-ar fi abătut asupră-i dacă s-ar fi ştiut că botezul şi confesiunea, Crăciunul şi Paştele, şi chiar Treimea nu erau în ochii săi cu nimic diferite de riturile şi credinţele păgînilor azteci ? Ceea ce i se păruse a constitui infamia cea mai mare – sincretismul religios – se oglindea în chiar privirile sale...

La atîtea asemănări, nu există decît două explicaţii posibile. Conform celei dintîi, care întruneşte toate preferinţele lui Duran, riturile aztece amintesc atît de mult de cele ale creştinilor pentru că aztecii primiseră deja, într-un trecut mai îndepărtat, o învăţătură creştinească. „I-am întrebat pe indieni despre vechii lor predicatori. (...) În realitate erau catolici. Cînd mi-am dat seama de cunoaşterea pe care o aveau indienii despre beatitudinea odihnei eterne şi viaţa sfîntă care trebuie trăită pentru a obţine toate aceste lucruri, am fost cuprins de admiraţie. Totuşi, în toate era amestecată idolatria lor, sîngeroasă şi oribilă, întunecînd binele. Menţionez aceste lucruri numai pentru că eu cred că în realitate trebuie să fi existat un predicator de la care au preluat aceste învăţături" (I. 9).

Duran nu se mărgineşte la această afirmaţie generală, ci îşi precizează convingerile : predicatorul în chestiune era sfîntul Toma, şi amintirea sa se păstrează în povestirile aztece sub trăsăturile lui Topiltzin, care nu este nimic altceva decît un alt nume pentru Quetzalcoatl. Motivaţia identificării stă într-o altă asemănare relevată de Duran. „Cum şi ei erau creaturi divine, raţionale şi susceptibile a fi salvate, nu se putea ca El să-i fi lipsit de vreun predicator al Evangheliei. Şi dacă este adevarat, acest predicator care a venit în ţara lor este Topiltzin. După datele istorice, era sculptor şi dăltuia

admirabile imagini în piatră. Citim şi că gloriosul apostol sfîntul Toma era maestru artizan, în aceeaşi îndeletnicire" (I, 1). Duran ar fi fost foarte mulţumit să găsească dovezi puţin mai concrete ale prezenţei evanghelizatorului decît aceste analogii ; uneori are impresia că se află pe urmele lor, dar chiar în ultima clipă ele îi alunecă printre degete. I se vorbeşte despre o cruce gravată care se află pe un munte ; din nefericire nimeni nu mai ştie unde anume. Aude spunîndu-se de asemenea că indienii dintr-un sat avuseseră o carte scrisă cu caractere pe care nu le înţelegeau. Se grăbeşte într-acolo, dar numai pentru a afla că acea carte fusese arsă cîţiva ani mai devreme. „Am fost dezolat să aud asta, pentru că acea carte ar fi limpezit bănuiala noastră că ar fi putut fi vorba de Sfînta Evanghelie în ebraică. I-am dezaprobat cu vehemenţă pe cei care o arseseră" (I, 1). Lipsa unei dovezi definitive nu-l împiedică pe Duran să aleagă următorul titlu pentru capitolul consacrat lui Quetzalcoatl : „Despre idolul numit Quetzalcoatl, zeul cholultecilor, foarte venerat şi temut de ei, părintele toltecilor şi al spaniolilor, de vreme ce anunţase venirea acestora din urmă" (I, 6).

Astfel, Quetzalcoatl devenea părintele comun al toltecilor şi al spaniolilor ! Cîteodată, totuşi, o teribilă bănuială cuprinde sufletul lui Duran şi îl face să întrevadă şi posibilitatea unei alte explicaţii pentru toate asemănările. „În multe cazuri, religia creştină şi credinţele superstiţioase au găsit teren comun. Şi, deşi sînt convins (datorită nenumăratelor argumente pe care le-am descoperit şi care îmi întăresc convingerea) că au existat predicatori în această ţară, argumentele mele nu sînt destul de solide pentru a putea fi utilizate ca dovezi definitive. (...) Nu se poate formula o părere definitivă. Pe de altă parte putem susţine că demonul i-a convins şi i-a instruit să fure şi să falsifice cultul divin în aşa fel încît el să fie onorat ca Dumnezeu, căci totul era amestecul a mii de superstiţii" (I, 16). „Sau, cum spuneam, sfînta noastră religie creştină era cunoscută în această ţară, sau demonul, blestematul nostru adversar, i-a silit pe indieni să îndeplinească ceremoniile religiei catolice creştine în propriu-i serviciu şi cult, fiind astfel adorat şi slujit" (I, 3).

Ce alternativă înspăimîntătoare ! Sîntem aruncaţi dintr-o extremă în alta : sau o şiretenie diabolică deosebit de perfidă, sau o graţie divină excepţională. Duran nu suportă mult timp tensiunea îndoielii, şi, în epoca în care scrie cartea sa de istorie, adică în 1580-1581, se dumireşte : aztecii nu sînt nimic altceva decît triburi rătăcite ale lui Israel. Primul capitol al istoriei sale se deschide cu această afirmaţie : „La urma urmelor, am putea afirma că prin chiar natura lor

sînt evrei şi aparţin poporului ebraic. Susţinînd aceasta nu riscăm să comitem o mare eroare, dat fiind că modalităţile lor de trai, ceremoniile, riturile şi superstiţiile lor, premoniţiile şi simulacrele lor sînt atît de apropiate de cele ale evreilor, încît nu diferă prin nimic" (III, 1). Dovezile acestei origini comune sînt tot nişte analogii : şi unii şi ceilalţi îndeplinesc o lungă călătorie, se răspîndesc îndelung, au avut un profet, au cunoscut cutremure de pămînt, au primit mana divină, provin din întîlnirea pămîntului cu cerul şi cunosc sacrificiul uman (pentru Duran o asemănare nu se poate explica decît prin difuziune). Şi dacă în cartea despre religie Duran alterna apropierile de creştini cu cele de evrei, în cartea de istorie nu mai sesizează practic decît asemănări între riturile aztece şi riturile evreieşti.

Este foarte probabil că Duran însuşi provenea dintr-o familie de evrei convertiţi. Am putea vedea aici motivaţia zelului cu care se ataşează de asemănări, neglijînd diferenţele : probabil că se consacrase, mai mult sau mai puţin conştient, unei activităţi de acest gen într-un efort de a reconcilia cele două religii, evreiască şi creştină. Poate că avea deja o predispoziţie pentru metisajul cultural ; fapt este că întîlnirea dintre civilizaţia indiană şi civilizaţia europeană, pe care el însuşi o întruchipează, face din el modelul cel mai desăvîrşit al metisului cultural din secolul al XVI-lea.

Întîlnirea dintre aceste două civilizaţii atît de diferite şi necesitatea de a conviețui împreună nu poate decît să provoace fiecărui subiect, fie el aztec sau spaniol, sentimentul că este incomplet. Duran este înainte de toate sensibil la mutaţia pe care o suferă indienii. La sfîrşitul războiului de cucerire, în timpul asediului oraşului Mexico, el divulgă deja discordia care domneşte printre azteci. „Ţara era mîhnită şi divizată. Unii voiau să facă pace cu spaniolii, iar alţii voiau războiul. Unii voiau să-i distrugă pe străini, îşi pregăteau echipamentul militar şi construiau ziduri şi diguri. Dar alţii rămîneau pasivi, nedorind decît pacea, calmul şi salvarea vieţilor şi bunurilor lor".(III, 76). Cincizeci de ani mai tîrziu, cam pe cînd îşi scrie cărţile, discordia este la fel de vie, chiar dacă obiectul ei s-a transformat dintr-unul militar într-unul religios ; indienii sînt şi ei conştienţi de situaţie. Duran povesteşte cum descoperise că un indian persevera în practicile păgîne : „I-am reproşat prostiile pe care le înfăptuise şi mi-a răspuns :«Părinte, nu te mira ; noi sîntem încă *nepantla*». Deşi am înţeles ce voia să spună acest cuvînt, adică «la mijloc», am insistat să-mi spună la ce «mijloc» se referea. Mi-a spus că, din moment ce oamenii nu erau încă bine înrădăcinaţi în credinţă, nu trebuia să mă minunez că ei rămîneau neutri ; nu erau călăuziţi nici de o religie,

nici de cealaltă. Sau, mai bine zis, credeau în Dumnezeu, dar respectau şi vechile lor rituri şi obiceiuri diabolice" (II, 3). Dar nici spaniolii nu pot ieşi neatinşi din această întîlnire, şi, fără să o ştie, Duran schiţează astfel ceea ce este şi propriul său portret, sau mai curînd, scrie alegoria destinului său.

Metisajul său se manifestă în mai multe moduri. Cel mai evident, dar poate că şi cel mai superficial, constă în a împărtăşi felul de viaţă al indienilor, lipsurile, greutăţile lor ; era, dacă ar fi să ne luăm după el, soarta multor misionari. „Ei au devenit animale laolaltă cu animalele, indieni laolaltă cu indienii, barbari laolaltă cu barbarii, oameni înstrăinaţi de propriile noastre obiceiuri şi de naţiunea noastră". Dar acesta este preţul pe care trebuie să-l plătească pentru a înţelege : „Cei care vorbesc dinafară, cei care niciodată nu au vrut să ia parte la problemele lor, înţeleg puţine lucruri" (II, 3). Într-un asemenea mod de trai, i se întîmplă să accepte şi chiar să adopte unele comportamente al căror caracter idolatru îl bănuieşte, fie pentru că preferă să lase să planeze îndoiala, ca, de pildă, în ce priveşte cîntecele probabil religioase la auzul cărora nu-şi poate reprima admiraţia : „Ascult aceste cîntece de mai multe ori în timpul dansurilor publice, şi chiar dacă ele îi celebrau pe seniorii lor, eram foarte mulţumit să ascult asemenea laude şi asemenea fapte măreţe. (...) Cîteodată aceste cîntece erau însoţite de dansuri, laolaltă cu altele închinate divinităţii, şi ele sînt atît de triste, încît te simţi cuprins de melancolie şi de mîhnire" (I, 21) ; fie pentru că nu mai ştie cum şi-ar putea educa enoriaşii, ca atunci cînd descoperă faptul că florile care au înlocuit lumînările într-o ceremonie creştină reprezintă o reminiscenţă a lui Tezcatlipoca : „Văd toate acestea, dar tac, căci îmi dau seama că toţi fac la fel. Apuc atunci bastonul înflorit, ca toţi ceilalţi, şi îi urmez" (I, 4).

Alte forme de metisaj cultural sînt mai puţin conştiente şi, de fapt, mai importante. În primul rînd, Duran este unul dintre puţinii care înţelege realmente şi o cultură şi pe cealaltă – sau, altfel, care este capabil să traducă semnele dintr-una în alta ; datorită acestui fapt, opera sa constituie vîrful activităţii de cunoaştere a indienilor către care se consacră spaniolii secolului al XVI-lea. El însuşi a lăsat o mărturie asupra dificultăţilor de care se loveşte practica traducerii. „În toate cîntecele se întretaie metafore atît de obscure, încît abia dacă le poţi înţelege, doar dacă sînt studiate într-un mod aparte şi explicate în aşa fel încît semnificaţia lor să devină accesibilă. Din acest motiv anume am început să ascult cu multă atenţie ce se cînta ; şi în timp ce, la început, cuvintele şi termenii metaforelor îmi păreau

dezlînate, după discuţii şi dezbateri, îmi dau seama că, atît în cîntecele privitoare la lucrurile divine, pe care le compun în prezent, cît şi în cele care se referă la cele lumeşti se găsesc admirabile cugetări" (I, 21). Vedem cum cunoaşterea atrage după sine judecata de valoare : înţelegînd, Duran nu se poate împiedica să admire textele aztece, deşi ele privesc lucrurile divine – adică idolatre.

Rezultatul acestei comprehensiuni este nepreţuita lucrare produsă de Duran despre religia aztecă – de nepreţuit, căci este practic singura care nu se mulţumeşte cu o descriere din exterior, chiar dacă făcută cu bunăvoinţă şi atenţie, ci care încearcă, cel puţin, să înţeleagă esenţa lucrurilor. „Capul lui Tezcatlipoca era înconjurat de un cerc de aur şlefuit, terminîndu-se cu o ureche din aur, cu bufeuri de fum" ; iată descrierea, valoroasă, desigur, dar, prin ea însăşi, incomprehensibilă. Explicaţia, sau, mai curînd, asocierea curentă, urmează numaidecît : „Însemna că el asculta rugile şi cererile nenorociţilor şi ale păcătoşilor" (I, 4). Sau încă : „După ce preotul le-a ucis pe cele două femei nobile, în mod excepţional, li s-au încrucişat picioarele unul peste celălalt, pentru a semnifica că ele muriseră virgine, în timp ce braţele lor erau întinse, după obicei" (I, 16) : indicaţia finalităţii permite să se înţeleagă în ce direcţie se orientează evocările simbolice ale aztecilor. Poate că nu tot ce sugerează Duran este corect ; cel puţin el are meritul de a fi căutat răspunsuri.

O altă manifestare fascinantă de metisaj cultural se lasă percepută prin evoluţia punctului de vedere din care este scrisă opera lui Duran. În cartea sa asupra religiei, am văzut, cele două puncte de vedere, aztec şi spaniol, sînt distincte, chiar dacă se produc alunecări de la unul la celălalt ; sincretismul funciar al lui Duran punea totuşi în pericol orice dihotomie netă. În această privinţă, cartea de istorie, posterioară celei dintîi, este şi mai complexă încă. La prima vedere, intenţia lui Duran este totuşi simplă : cea a unui traducător, în sensul cel mai restrîns al cuvîntului. Are sub ochi, ne spune el, un manuscris redactat în nahuatl, pe care-l transpune în spaniolă, confruntîndu-l sporadic cu alte surse, sau limpezind pentru cititorul spaniol pasajele obscure ; este vorba de celebra şi enigmatica „Cronica X" (numită astfel de specialiştii de azi), admirabilă frescă epică a istoriei aztece, al cărei original a rămas necunoscut, dar care a servit drept punct de plecare şi pentru cărţile lui Tezozomoc şi ale lui Tovar. „Singura mea intenţie a fost să traduc nahuatl în limba noastră spaniolă" (III, 18). Nu uită să indice, cînd este necesar, diferenţa dintre propriul punct de vedere şi cel al povestirii aztece. „Toate astea mi s-au părut atît de incredibile încît, dacă nu-mi urmam

Cronica mea, şi dacă nu aş fi găsit acelaşi lucru în multe alte manuscrise pictate sau scrise, nu aş îndrăzni să fac aceste afirmaţii, de teamă să nu fiu considerat mincinos. Cel care traduce o istorie nu trebuie să facă un roman din ce găseşte scris în limba străină ; iar eu am respectat această regulă" (III, 44). Obiectivul său nu este adevărul de care ar fi el însuşi răspunzător, ci fidelitatea în raport cu o altă voce ; textul pe care ni-l oferă este nu numai o traducere, dar şi un citat : Duran nu este subiectul enunţării frazelor pe care le citim. „Adevărul trebuie scris, respectînd povestirile cronicarilor indieni" (III, 74) : este evident cu totul altceva decît a povesti adevărul şi nimic mai mult.

Acest proiect nu este menţinut însă de-a lungul întregii cărţi. Cînd Duran spune : „Unica mea dorinţă este de a vorbi despre naţiunea aztecă, despre marile ei vitejii şi despre destinul nenorocit care a dus-o la pierzanie" (III, 77), el nu mai face nici o menţiune la subiectul discursului intermediar între el şi istoria aztecilor : a devenit naratorul însuşi. Merge chiar mai departe cu o altă comparaţie : „Regele a cerut să fie sculptate şi consacrate perpetuării memoriei lor [a membrilor familiei sale] statui din piatră, din moment ce statul aztec se bucurase din partea lor de mari binefaceri pe cînd erau în viaţă. Istoricii, în povestirile lor, şi pictorii, cu ajutorul pigmenţilor vopselelor, cu penelul curiozităţii, au zugrăvit viaţa şi faptele eroice ale acestor îndrăzneţi cavaleri şi seniori în culorile cele mai vii, în aşa fel încît gloria lor şi-a luat zborul o dată cu lumina soarelui, pe lîngă toate naţiunile. În această istorie a mea am dorit, la rîndul meu, să le povestesc gloria şi memoria pentru ca ele să se perpetueze aici atît cît va dura însăşi cartea mea. Aceşti oameni vor servi de model pentru toţi iubitorii virtuţii şi amintirea lor va fi binecuvîntată, pentru că sînt iubiţi de Dumnezeu şi de oameni ; în apoteoza lor, vor deveni egalii sfinţilor" (III, 11).

Ai impresia că visezi : departe de a se mărgini la rolul umilului traducător, chiar secundat de un „adnotator", Duran revendică pentru sine rolul istoricului, a cărui funcţie este de a perpetua gloria eroilor. Şi va face la fel cu imaginile, sculptate sau pictate, lăsate de aztecii înşişi – doar că îi vede pe eroi după chipul şi asemănarea sfinţilor din paradisul creştin, ceea ce nu este cazul la pictorii azteci. Duran s-a asimilat deci complet punctului de vedere aztec – şi totuşi nu, căci el nu-şi pune nici o clipă la îndoială credinţa creştină, iar ultima frază din cartea sa de istorie sună după cum urmează : „Voi încheia această lucrare în onoarea şi spre gloria Domnului, Seniorul Nostru, mamei sale mult binecuvîntate, suverana Fecioară Maria, şi o voi

supune examenului sfintei noastre mame Biserica catolică, al cărei slujitor şi fiu sînt, şi sub protecţia căreia mă angajez să trăiesc şi să mor, ca un creştin adevărat şi fidel" (III, 78). Nici spaniol, nici aztec, Duran este, ca şi Malinche, unul dintre primii mexicani. Autorul povestirii istorice originale („Cronica X") trebuie să fi fost un aztec ; cititorul lui Duran, prin forţa lucrurilor, spaniol ; Duran, însă, este acela care înlesneşte trecerea de la unul la celălalt, şi el însuşi este cea mai remarcabilă dintre propriile sale opere.

Fuziunea punctelor de vedere se manifestă cel mai limpede în povestirea cuceririi. Într-adevăr, în ceea ce priveşte istoria mai veche, Duran nu se putea sprijini decît pe un singur tip de mărturie, povestirile tradiţionale de la care lucrarea împrumuta un punct de vedere neîndoielnic. Or, în ceea ce priveşte cucerirea, însuşi punctul de vedere aztec nu mai este întru totul coerent. La început, povestirea ni-l prezintă pe Moctezuma ca pe un rege ideal, în tradiţia portretelor regilor precedenţi. „Era un om matur, recules, virtuos, foarte generos şi cu un spirit invincibil. Era împodobit cu toate virtuţile care se pot găsi la un bun principe, ale cărui păreri şi sfaturi sînt totdeauna foarte juste, în special în cele ale războiului" (III, 52). Dar o asemenea judecată devine problematică, pentru că nu mai îngăduie a fi înţelese din interior raţiunile prăbuşirii imperiului aztec. Cum am văzut, nimic nu este mai insuportabil pentru mentalitatea istorică a aztecilor decît un astfel de eveniment total exterior propriei lor istorii. Trebuiau deci găsite pe acest teren raţiuni suficiente pentru eşecul lui Moctezuma ; va fi fost, după cronicarul aztec, vina orgoliului său nemăsurat. „În curînd el îşi va vedea şi resimţi destinul propriu, pentru că a vrut să-l depăşească pe însuşi Dumnezeu" (III, 66). „Este îmbătat de propria-i măreţie (...). L-a mîniat pe Domnul tuturor lucrurilor create şi singur a căutat răul ce va coborî asupră-i" (III, 67). În mod comparabil, manuscrisul lui Tovar, derivat din aceeaşi „Cronica X" şi înrudit ca spirit, cuprinde o ilustraţie în care metisajul este atribuit chiar împăratului Moctezuma (planşa.15) : ne este înfăţişat un bărbat bărbos, cu aspect european, deşi înzestrat cu atributele unui şef aztec ; un asemenea personaj pregăteşte în mod evident tranziţia dintre azteci şi spanioli şi o face să pară în acelaşi timp mai puţin şocantă.

Aceste fraze, din cartea de istorie a lui Duran, deşi provin probabil din cronica originală, poartă deja amprenta influenţei creştine. Dar dacă cronicarul aztec începe să vorbească despre compatrioţii săi folosind un „ei", nu altfel acţionează Duran în ce-i priveşte pe spanioli ! Atît unul, cît şi celălalt s-au înstrăinat de mediul lor de

origine ; povestirea care rezultă din eforturile lor comune este deci sinuos-ambivalentă. Diferența dintre cei doi se șterge progresiv, iar Duran începe să-și asume în mod direct discursul pe care-l enunță. De aceea, introduce puțin cîte puțin și alte surse de cunoaștere (renunțînd deci la fidelitatea pe care și-o impusese pentru a îmbrățișa idealul adevărului), cu precădere povestirile conchistadorilor. Ceea ce-l obligă să confrunte diferitele surse, căci adesea ele sînt în dezacord, și să aleagă dintre versiunile unui eveniment pe cea cărcia îi poate oferi propria-i cauțiune. „E greu de crezut că nu am găsit nici un conchistador care să fi fost de acord asupra acestui punct. Dar cum toți neagă lucruri mai clare și mai evidente, și au păstrat tăcerea în această privință în istoriile, scrierile și narațiunile lor, o vor nega și pe aceasta și o vor trece sub tăcere, pentru că a fost o greșeală și o extremă atrocitate" (III, 74). „*Cronica* mea nu spune nimic și nu face nici o mențiune despre aceste lucruri ; dar pentru că le-am auzit de la persoane demne de încredere, le scriu aici. (...) Motivul pentru care le dau crezare și spun un lucru mai degrabă decît altul vine din aceea că toate acestea mi-au fost încredințate de un conchistador cu frica lui Dumnezeu" (III, 74). „Chiar dacă *Cronica* mea nu o povestește, eu nu cred că virtutea alor noștri a fost destul de mare pentru ca ei să le sfătuiască pe acele femei să persevereze în castitate, în cinste și reculegere" (III, 75).

Astfel, istoria cuceririi povestită de Duran se deosebește sensibil de aceleași întîmplări istorisite de povestirile indigene, și se situează undeva la jumătatea drumului între ele și o istorie spaniolă precum cea a lui Gomara. Duran a eliminat din relatarea sa toate neînțelegerile care puteau persista în povestirile aztece, el indică mobilurile conchistadorilor așa cum puteau ele să-i apară unui spaniol din acele vremuri. Povestirea masacrului săvîrșit de către Alvarado în templul din Mexico este exemplară în această privință, și ea este explicit asumată de Duran. Iată un scurt extras : „Preoții au scos o bîrnă groasă și au lăsat-o să se rostogolească din înaltul templului. Dar se spune că ea s-a poticnit de la primele trepte, și căderea ei a fost oprită. S-a considerat că era un miracol, și într-adevăr era unul, pentru că bunătatea divină nu a vrut ca cei care comiseseră o acțiune atît de josnică și crudă [ca atacul templului, deci spaniolii] să meargă în infern împreună cu ceilalți, ci să rămînă în viață pentru a face penitență. Dar sălbăticia lor era atît de mare încît, nerecunoscînd asemenea binefacere și grație divină care au permis salvarea lor de la un pericol atît de mare, i-au ucis pe toți preoții și s-au străduit să arunce idolul la baza scărilor" (III, 75).

În această scenă, în care soldaţii spanioli atacă templul lui Huitzilopochtli şi răstoarnă idolii, Duran vede intervenţia mizericordiei divine – dar nu acolo unde ne-am fi aşteptat : Dumnezeu nu i-a salvat pe spanioli decît pentru ca ei să-şi poată ispăşi păcatele ; răsturnarea idolului şi uciderea preoţilor însemna refuzul acestei graţii. Nu lipseşte mult ca să-l confundăm pe Huitzilopochtli cu un profet al Domnului sau cu un sfînt creştin. Datorită acestui fapt chiar, Duran nu seamănă cu nici unul dintre grupurile din care face parte ; nici spaniolii, nici aztecii din vremea cuceririi nu puteau gîndi ca el. O dată cu accesul la statutul de metis cultural, Duran a fost silit să renunţe, fără a-şi da seama, la rolul de de mediator şi interpret, pe care-l alesese. Afirmîndu-şi propria identitate metisată faţă de fiinţele pe care caută să le descrie, el nu mai reuşeşte în proiectul său de comprehensiune, din moment ce le împrumută personajelor sale gînduri şi intenţii împărtăşite doar de el şi de ceilalţi metişi culturali ai vremii. Stăpînirea cunoaşterii duce la apropierea de obiectul observat ; dar tocmai această apropiere blochează procesul cunoaşterii.

Nu este de mirare că judecata pe care o formulează Duran la adresa indienilor şi a culturii lor va fi profund ambiguă, ca să nu spunem contradictorie. Este cert că nu vede în ei nici sălbatici buni, nici brute lipsite de raţiune ; dar nu prea ştie cum să concilieze rezultatele observaţiilor sale : indienii posedă o admirabilă organizare socială, dar istoria lor nu este făcută decît din cruzimi şi violenţă ; sînt oameni remarcabil de inteligenţi şi totuşi rămîn orbiţi în credinţa lor păgînă. De aceea, în cele din urmă, înclină să nu aleagă, ci să-şi păstreze, cu toată onestitatea, ambivalenţa sentimentelor. „Aceşti oameni erau în parte bine organizaţi şi bine conduşi, dar pe de altă parte erau tiranici şi cruzi, bîntuiţi de umbrele pedepselor şi ale morţii" (I, „Introducere"). „Ori de cîte ori zăbovesc pentru a examina lucrurile copilăreşti pe care aceşti oameni şi-au întemeiat credinţa, sînt cuprins de uluire în faţa ignoranţei care i-a orbit – un popor care nu era nici ignorant, nici bestial, ci îndemînatec şi înţelept în cele lumeşti, şi în special oamenii lui viteji" (I, 12). În ceea ce-i priveşte pe spanioli, în schimb, Duran este foarte hotărît : nu pierde nici un prilej de a-i înfiera pe cei care propovăduiesc credinţa cu paloşul în mînă ; în această direcţie, atitudinea sa , chiar dacă expresiile folosite sînt mai puţin virulente, nu este foarte diferită de poziţia celuilalt dominican, Las Casas. Cînd trebuie să cîntărească argmentele pro şi contra consecinţelor cuceririi, Duran cade într-o stare de adîncă perplexitate . „În anul Unu Trestie [după calendarul aztec], spaniolii au ajuns pe acest pămînt. Beneficiul pentru sufletele

[indienilor] a fost un lucru măreț și preafericit, căci ei au primit credința noastră, care s-a răspîndit și continuă să se răspîndească. Dar cînd au suferit ei mai mult decît în acel an ?" (II, 1).

În plan axiologic, ca și în cel al praxisului, Duran rămîne o ființă divizată : un creștin convertit la indianism care-i convertește pe indieni la creștinism... Nici o ambiguitate, totuși, în plan epistemologic : reușita lui Duran este incontestabilă. Și totuși nu acesta era proiectul său explicit : „Aș putea povesti multe alte divertismente, farse și ironii, și jocuri plăcute și reprezentații. Dar nu acesta este scopul cronicii mele, din moment ce nu doresc să expun decît răul care exista pe atunci, așa încît astăzi, dacă reîntoarcerea sa este bănuită sau presimțită, să poată fi îndreptat și extirpat cum se cuvine" (II, 8). Avem șansa ca acest proiect utilitar să fi fost înlocuit printr-un altul, datorită faptului că Duran era, după propria-i exprimare, „totdeauna curios și doritor să pună întrebări" (I, 8). Va rămîne prin urmare pentru noi o figură exemplară a ceea ce el însuși numește „dorința de a ști" (I, 14).

Opera lui Sahagun

Bernardino de Sahagun s-a născut în Spania în 1499 ; studiază la Universitatea din Salamanca, apoi se alătură ordinului franciscan. În 1529, soseşte în Mexic ; rămîne acolo pînă la sfîrşitul vieţii, în 1590. Cariera sa este lipsită de orice eveniment extraordinar : este cea a unui literat. Se spune că, în tinereţe, era atît de frumos, încît ceilalţi franciscani nu-l lăsau să se arate în public : şi că, pînă la moarte, a respectat cu scrupulozitate ritualul şi obligaţiile ordinului din care făcea parte. „Era blînd, simplu şi sărac, foarte discret în vorbirea sa şi îndatoritor cu toată lumea", scrie contemporanul şi tovarăşul său Geronimo de Mendieta (V, I, 41).

Activitatea lui Sahagun, oarecum asemănătoare cu cea a intelectualului modern, urmează două mari direcţii : învăţămîntul şi scrisul. Sahagun este, la origine, gramatician, sau „lingvist" ; ajuns în Mexic, învaţă nahuatl, urmînd astfel exemplul slujitorilor Domnului care-l precedaseră, cum ar fi Olmos sau Motolinia. Acest fapt este deja foarte semnificativ în sine. De obicei învinsul învaţă limba învingătorului său. Nu din întîmplare, primii interpreţi sînt indienii : cei pe care Colon îi adusese în Spania, cei care vin din insulele deja ocupate de spanioli („Iulian" şi „Melchior"), Malinche oferită spaniolilor drept sclavă. Cînd se află într-o poziţie de inferioritate, şi partea spaniolă le învaţă limba : Aguilar, de pildă, sau Guerrero, obligaţi să trăiască în mijlocul mayaşilor, sau mai tîrziu Cabeza de Vaca. Nu ni-i putem imagina pe Colon sau pe Cortés învăţînd limba celor pe care-i supun, şi chiar Las Casas nu dobîndeşte niciodată stăpînirea vreunei limbi indiene. Franciscanii şi alţi cuvioşi care sosesc din Spania sînt primii care învaţă limba învinşilor, şi, chiar dacă acest gest este întru totul interesat (înlesnirea unei mai bune propagări a religiei creştine), nu este mai puţin încărcat de sensuri : chiar dacă nu este vorba decît de o mai bună asimilare a celuilalt la sine, începi, fie şi parţial, prin a i te asimila. Diversele implicaţii ideologice ale acestui act sînt deja percepute în epocă, din moment ce, într-o scrisoare neterminată către papă, în 1566, Las Casas relatează că „anumite persoane nedemne se înfăţişează Beatitudinii

Voastre pentru a-i ponegri pe episcopii care învaţă limba enoriaşilor lor" ; şi că înşişi superiorii ordinelor augustin, dominican şi franciscan din Mexic cer Inchiziţiei, printr-o petiţie din 16 septembrie 1579, să împiedice traducerea Bibliei în limbile indigene.

Sahagun învaţă deci la perfecţie limba nahuatl şi devine profesor de gramatică (latină) într-un colegiu franciscan de la Tlatelolco, încă de la înfiinţarea sa în 1536. Studenţii din acest colegiu, destinat elitei mexicane, sînt selecţionaţi dintre fiii fostei nobilimi, iar nivelul studiilor devine foarte repede ridicat. Sahagun însuşi povesteşte mai tîrziu : „Cînd au aflat de colegiu, spaniolii şi călugării din alte ordine s-au prăpădit de rîs şi ne luau peste picior, considerînd că, fără nici o îndoială, nimeni nu va fi în stare să predea gramatica unor oameni atît de puţin înzestraţi. Dar după ce am lucrat cu ei doi sau trei ani, au reşit să pătrundă bine toate materiile care au de-a face cu gramatica, să vorbească, să înţeleagă şi să scrie în latină, şi chiar să compună versuri eroice" (X, 27).

Putem cădea pe gînduri în faţa acestei evoluţii rapide a spiritelor : înspre 1540, la nici douăzeci de ani după asediul de la Mexico condus de Cortés, nobilii mexicani compun versuri eroice în latină ! De remarcat şi că instrucţia este reciprocă : în timp ce tinerii mexicani se familiarizează cu subtilităţile limbii latine, Sahagun însuşi profită de contactul cu ei pentru a-şi perfecţiona cunoştinţele de limbă şi cultura nahuatl ; el povesteşte : „Cum ei sînt deja instruiţi în problemele limbii latine, ne explică proprietăţile cuvintelor şi ale modalităţilor lor de a vorbi, ca şi lucrurile necuviincioase pe care le spunem în predici, sau pe care le punem în învăţăturile noastre. Ei ne corectează în toate acestea, şi nimic din ce trebuie tradus în limba lor nu poate scăpa greşelilor dacă nu este examinat de ei" (*ibid.*)

Progresele rapide ale studenţilor mexicani provoacă tot atîta ostilitate în mediul ambiant ca şi în interesul călugărilor pentru cultura celorlalţi. Un anume Geronimo Lopez, după ce a vizitat colegiul de la Tlatelolco, îi scrie lui Carol Quintul : „Este bine ca ei să ştie catehismul, dar a-i învăţa să citească şi să scrie este la fel de periculos ca a te apropia de diavol" ; iar Sahagun explică : „Cînd laicii şi călugării s-au convins că indienii progresau şi erau şi mai înzestraţi, au încercat să zădărnicească întreprinderea prin nenumărate obiecţii pentru a împiedica continuarea ei. (...) Spuneau că, din moment ce oamenii aceia nu puteau fi primiţi în ordine, la ce servea să li se predea gramatica ? Astfel erau în pericol de a deveni eretici, şi se spunea de asemenea că ei ar putea înţelege din lectura sfintelor Scripturi că vechii patriarhi aveau mai multe soţii în acelaşi timp,

exact cum se obişnuia şi la ei" (*ibid.*) Dintotdeauna limba a întovărăşit imperiul ; spaniolii se tem că, pierzînd supremaţia în acest domeniu, o vor pierde şi în celălalt.

A doua direcţie în care se orientează eforturile lui Sahagun este scrierea şi el valorifică aici în mod evident cunoştinţele dobîndite pe parcursul învăţămîntului său. Este autorul a numeroase scrieri, dintre care unele s-au pierdut, şi care îndeplinesc toate rolul, asumat, de intermediar între două culturi : fie că ele prezintă cultura creştină în Indii, fie că, invers, pentru nevoile spaniolilor, inventariază şi descriu cultura nahuatl. Această activitate a lui Sahagun se loveşte, şi ea, de diverse obstacole. Este aproape un miracol că scrierile sale, mai ales *Istoria*, s-au păstrat pînă astăzi. El este la cheremul superiorului său ierarhic, care îl poate încuraja sau îi poate face munca imposibilă. La un moment dat, sub pretextul că întreprinderea este prea costisitoare, i se taie creditele : „I s-a ordonat autorului să renunţe la copişti şi să scrie totul cu propria-i mînă. Or, cum avea mai mult de şaptezeci de ani, iar mîinile îi tremurau, nu a fost în stare să scrie nimic, iar ordinul sus-menţionat nu a putut fi schimbat timp de mai bine de cinci ani" (II, „Prolog"). „Nu am putut face mai mult, scrie el în altă parte, din lipsă de ajutor şi protecţie" (I, „Pentru cititorul sincer"). Geronimo de Mendieta scrie despre el aceste fraze amare : „Acest sărman călugăr a avut atît de puţin noroc cu numeroasele sale scrieri, încît cele unsprezece cărţi la care mă refer i-au fost luate cu abilitate de un guvernator al ţării şi trimise în Spania unui cronicar care cerea scrieri despre Indii, şi fără îndoială ele vor fi folosite ca hîrtie de ambalaj în băcănii. Cît despre lucrările rămase printre noi, nu a putut tipări decît imnuri religioase pentru zilele de sărbătoare ale Domnului Nostru şi ale sfinţilor săi, pentru uzul indienilor" (V, 1, 41). Celelalte scrieri vor fi tipărite în secolul al XIX-iea şi al XX-lea.

Opera de căpătîi a lui Sahagun este *Istoria generală a întîmplărilor din Noua Spanie*. Proiectul acestei opere s-a născut, ca şi în cazul lui Duran, din consideraţii religioase şi prozelitiste : pentru a înlesni expansiunea creştinismului Sahagun îşi propune să descrie în amănunt vechea religie a mexicanilor. Iată cum se justifică el : „Pentru a respecta ordinele date de *prelado mayor*, m-am văzut silit să descriu în limba mexicană ceea ce mi se pare că trebuie să fie cel mai folositor dogmei, culturii şi trăiniciei creştinismului printre indigenii din Noua Spanie, şi ceea ce ar fi, în acelaşi timp cel mai potrivit pentru a servi drept sprijin slujitorilor cultului şi colaboratorilor care îi îndoctrinează" (II, „Prolog"). Moravurile viitorilor

convertiți trebuie cunoscute, tot așa cum, pentru a vindeca o boală, trebuie să-l cunoști pe bolnav; folosește comparația și cu o altă ocazie. „Medicul nu ar putea să prescrie leacuri potrivite bolnavului său dacă nu-i cunoaște mai întîi umoarea și cauzele din care decurge boala (...), predicatorii și confesorii sînt medicii sufletelor, și pentru a vindeca bolile spiritului se cuvine ca ei să cunoască leacurile și bolile. (...) Păcatele idolatriei, riturile ei, superstițiile și prevestirile, abuzurile și ceremoniile sale nu au dispărut în totalitate. Pentru a predica împotriva acestora și pentru a afla dacă ele mai există încă, este necesar să se știe cum le foloseau ei pe vremea idolatriei" (I, „Prolog"). Duran, în schimb, spunea : „Lanurile și pomii fructiferi nu rodesc pe un sol în paragină, acoperit de mărăcini și ierburi decît dacă rădăcinile și trunchiurile sînt smulse" (I, „Introducere"). Indienii sînt acest pămînt și acest trup pasiv, care trebuie să primească însămînțarea virilă și civilizată a religiei creștine.

În plus, această atitudine s-ar afla în perfect acord cu tradiția creștină : „Divinul Augustin nu a crezut că ar fi lucru fără rost sau superfluu să fie tratată, în a șasea carte din *Cetatea Domnului*, teologia fabuloasă a Păgînilor ; pentru că, așa cum spunea el însuși, odată cunoscute fabulele și deșartele povestiri folosite de Păgîni la adresa falselor lor divinități, puteau fi făcuți să înțeleagă mai ușor că aceia nu erau cu nici un chip zei și că, din esența lor, nu putea decurge nimic de folos pentru niște ființe înzestrate cu rațiune" (III, „Prolog"). Acest proiect este în acord cu o mulțime de alte acțiuni întreprinse de Sahagun pe tot parcursul vieții sale : redactarea textelor creștinești în nahuatl sau participarea la practicile de evanghelizare.

Dar, pe lîngă acest mobil declarat, mai există și un altul, complexitatea operei decurgînd din coprezența celor două obiective : este vorba de dorința de a cunoaște și de a păstra cultura nahuatl. Acest al doilea proiect a prins formă înaintea celui dintîi. Într-adevăr, încă din 1547, Sahagun a adunat o colecție de discursuri rituale, acele *huehuetlatolli*, un soi de filosofie morală aplicată a aztecilor ; și, din 1550 a început să culeagă povestirile indigene despre cucerire, în timp ce primul proiect al *Istoriei* începe să prindă formă din 1558, cînd Sahagun se afla la Tepepulco. Dar și mai important este faptul că cel de-al doilea proiect, cunoașterea culturii vechilor mexicani, hotărăște metoda pe care o va utiliza în redactarea lucrării, care, la rîndul ei, determină forma textului așa cum se prezintă el astăzi.

Într-adevăr, în construcția lucrării va predomina mai puțin grija de a căuta calea cea mai potrivită pentru convertirea indienilor, cît

fidelitatea față de obiectul descris ; cunoașterea va devansa interesul pragmatic, într-un grad și mai marcat decît la Duran. Este și faptul care determină cele mai importante decizii ale lui Sahagun : textul va fi compus pornind de la informațiile culese de la martorii cei mai demni de încredere ; și, pentru a le garanta fidelitatea, ele vor fi consemnate în limba informatorilor ; *Istoria* va fi scrisă în nahuatl. Într-un al doilea timp, Sahagun decide să adauge o traducere liberă și să ilustreze întregul. Rezultatul este o lucrare de o foarte mare complexitate structurală, în care se împletesc continuu trei modalități de exprimare, nahuatl, spaniola și desenul.

Prin urmare, mai întîi trebuie aleși informatorii, procedîndu-se la multiple verificări ale mărturiilor, în așa fel încît veridicitatea povestirilor să fie asigurată. Sahagun, printre primii care, în istoriografia occidentală, recurge la această practică, se achită de ea cu un scrupul exemplar. În timpul șederii sale la Tepepulco, între 1558-1560, strînge în jurul său cîteva notabilități ale orașului. „Mi-am expus în fața lor intențiile și i-am rugat să-mi recomande cîteva persoane pricepute și cu experiență cu care să pot discuta, și care să fie în stare a mă satisface pe de-a-ntregul în tot ce le-aș putea întreba" (II, „Prolog"). Notabilitățile se retrag și revin a doua zi cu o listă de doisprezece bătrîni deosebit de cunoscători ai întîmplărilor din vechime. La rîndul său, Sahagun convoacă pe patru din cei mai buni elevi de la colegiul din Tlatelolco. „Timp de aproape doi ani am discutat adesea cu notabilitățile și cu gramaticienii, și ei oameni de calitate, după planul pe care-l întocmisem. Au transpus în desene tot ce făcea obiectul convorbirilor noastre (căci aceasta era scrierea pe care ei o utilizau cîndva), și gramaticienii au formulat în limba lor, scriind sub desen" (*ibid.*).

Sahagun se reîntoarce la Tlatelolco în 1561, unde rămîne pînă în 1565 ; operația inițială se repetă : notabilitățile aleg specialiștii, el se înconjoară de cei mai buni dintre discipolii săi : „Timp de mai bine de un an, închiși în colegiu, am corectat, am scris, am completat tot ce scrisesem deja la Tepepulco, și am redactat o nouă copie" (*ibid.*). Acum se încheagă partea centrală a textului definitiv. În sfîrșit, începînd cu 1565, se află la Mexico, și toată munca este revizuită încă o dată ; este și momentul în care hotărăște împărțirea în douăsprezece cărți, și include în planul său materialele, mai înainte reunite, despre filosofia morală (care formează cartea a VI-a) și despre cucerire (cartea a XII-a). „Acolo, timp de trei ani, am revizuit de mai multe ori scrierile mele și am făcut corecturi ; le-am împărțit în capitole și paragrafe. (...) Mexicanii au corectat și au adăugat

numeroase lucruri la cele douăsprezece cărţi ale mele în curs de definitivare" (*ibid.*). De-a lungul lucrării, Sahagun consultă, concomitent cu informatorii, vechile codex-uri, unde istoria mexicanilor este consemnată cu ajutorul imaginilor, şi cere să-i fie explicate ; atitudinea sa este opusă celei a lui Diego de Landa şi identică cu cea a lui Diego Duran. Relatează existenţa autodafeurilor, dar adaugă : „S-a păstrat un mare număr de cărţi, care fuseseră ascunse şi pe care le-am văzut. Sînt păstrate chiar şi azi, şi datorită lor am putut să le înţelegem tradiţiile" (X, 27).

Odată textul nahuatl definitiv stabilit, Sahagun decide să *adauge* o traducere. Hotărîre de asemenea importantă, dacă nu cumva şi mai importantă decît prima (găsirea celor mai buni specialişti şi controlarea spusele lor prin verificarea mărturiilor). Să comparăm, din această perspectivă, pentru a-i aprecia originalitatea, lucrarea lui Sahagun cu cea a contemporanilor săi, şi ei interesaţi de istoria mexicană, şi care au recurs şi ei – nici nu puteau face altfel – la informaţii şi la codex-uri (lăsînd deci la o parte compilaţiile de genul *Apologeticei Historia* a lui Las Casas sau *Istoriei naturale şi morale a Indiilor occidentale* a lui José de Acosta). Şi Motolinia a auzit, fără doar şi poate, discursuri ; dar *Istoria* sa este scrisă din propriu-i punct de vedere, iar vorbirea celorlalţi nu intervine decît sub forma unor citate scurte, eventual însoţite de o remarcă de genul : „Aceasta este modalitatea de a vorbi a indienilor, ca şi alte expresii de-ale lor folosite în această carte, care nu se potrivesc cu uzajul nostru spaniol" (III, 14). Aşa că, în rest, întîlnim un „stil indirect liber", amestec de discursuri în care ne este imposibil să izolăm cu precizie ingredientele : conţinutul vine de la informatori, punctul de vedere de la Motolinia ; dar cum să afli unde se opreşte unul şi unde începe celălalt ?

Cazul lui Duran este mai complicat. Cartea lui este extrasă, spune el, „din cronica şi desenele acestui popor, ca şi de la cîţiva bătrîni" (II, 1), şi el le descrie cu grijă şi pe unele şi pe celelalte ; bineînţeles că este precaut în alegerea lor, dar nu se lansează, ca Sahagun, în proceduri complexe. Pentru cartea de istorie utilizează şi „Cronica X" în nahuatl, care nu mai constituia un codex pictografic. Cum am văzut, el îşi percepe uneori lucrarea ca fiind a unui traducător ; dar în realitate însă nu este vorba de o simplă traducere : Duran însuşi indică adesea că practică tăieturi, sau că părăseşte cronica în favoarea informaţiilor provenind de la martori sau din manuscrise ; el enunţă regulat motivele care-l fac să aleagă o versiune anume. Dacă se prezintă ocazia, se referă şi la propria sa experienţă

de copil crescut în Mexic ; rezultatul este că lucrarea sa, cum am văzut, lasă să se audă o voce a cărei multiplicitate este interioară.

În plus, Duran, ca şi ceilalţi traducători-compilatori, practică un alt fel de intervenţie, pe care am putea-o califica drept adnotare (deşi remarcile figurează în text, şi nu în afara lui). Pentru a analiza această practică, să luăm un alt exemplu, al călugărului Martin de Jesus de Coruña, presupusul traducător al *Relatării de la Michoacan*. Găsim explicarea unor expresii idiomatice sau metaforice : „Ei spun : «Te voi lua în căsătorie» şi, de fapt, intenţia este copularea, căci aşa se exprimă ei în limba lor" (III, 15 ; ne putem întreba dacă acest mod de exprimare îi caracterizează exclusiv pe tarascani) ; indicaţii asupra modalităţilor de vorbire : „Trebuie să înţelegem că naratorul atribuia totdeauna războaiele şi săvîrşirea vreunui act zeului său Curicaveri, fără a-i pomeni vreodată pe stăpînii ţării" (II, 2) ; complemente de informaţie care fac povestirea inteligibilă, explicitînd subînţelesurile prin descrierea obiceiurilor : „Aceasta se potrivea cu obiceiurile lor, căci, atunci cînd oamenii luau un prizonier care trebuia sacrificat, dansau cu el şi explicau că dansul exprima compasiunea lor pentru el, şi îl ajuta să ajungă mai repede în ceruri" (II, 34) ; în sfîrşit, cîteva indicaţii asupra a ceea ce s-a întîmplat după momentul povestirii : „Mai tîrziu, un spaniol a exhumat cenuşa sa şi a găsit foarte puţin aur, căci era încă la începutul cuceririi" (II, 31).

Dar există şi alte intervenţii ale acestui călugăr Coruña, care fac ca textul lui să treacă pe alocuri la stilul indirect liber, în loc să rămînă la stilul direct. Subiectul care vorbeşte este desemnat printr-un „ei", „lor", „oamenii", şi niciodată prin „noi" ; anumite aserţiuni sînt precedate de formule modalizatoare cum ar fi „oamenii cred" (III, 1) ; cîteodată introduce comparaţii care nu pot să provină de la informatorii săi : „Ei nu amestecă asecendenţele, cum fac evreii" (III, 11) ; şi chiar detalii a căror autenticitate pare problematică : „Femeia s-a oprit la uşă, a făcut semnul crucii..." (II, 15). Aceste intervenţii nu suprimă valoarea documentară a unui text ca *Relatarea de la Michoacan*, dar ele arată limitele fidelităţii traducerii ; limite care ar fi fost abolite dacă ar fi dispus, pe lîngă traducere, de textul original.

Cît despre Sahagun, el alege calea fidelităţii integrale, din moment ce reproduce chiar discursurile care i s-au ţinut, şi *adaugă* la ele traducerea sa, mai curînd decît să le *înlocuiască* prin aceasta (Olmos este unul dintre puţinii, în Mexic, care să-l fi precedat pe asemenea cale). Traducerea, de altfel, nu mai are nevoie să fie literală (dar traducerile celorlalţi erau ? nu vom putea şti niciodată), funcţia

sa este diferită de cea a textului în nahuatl ; ea omite deci anumite dezvoltări şi adaugă altele ; dialogul vocilor nu devine decît şi mai subtil. Această fidelitate integrală, să o spunem din capul locului, nu înseamnă autenticitatea integrală ; dar ea este prin definiţie imposibilă, nu din motive metafizice, ci pentru că scrierea vine de la spanioli. Chiar şi atunci cînd dispunem de textul nahuatl, nu mai putem separa ce este expresia punctului de vedere mexican de ceea ce se introduce pentru a place, sau, din contra, pentru a displace, spaniolilor ; aceştia sînt destinatarii *tuturor* textelor, or destinatarul este la fel de răspunzător de un discurs ca şi autorul său.

În sfîrşit, manuscrisul va fi ilustrat ; desenatorii sînt mexicani, dar suferiseră deja puternica influenţă a artei europene, în aşa fel încît desenul însuşi devine locul de întîlnire dintre două sisteme de reprezentare, dialog care se suprapune peste cel al limbilor şi al punctelor de vedere compunînd textul. Redactarea acestei opere din toate punctele de vedere excepţionale, *Istoria generală a întîmplărilor din Noua Spanie*, (pe care nu am povestit-o aici în toate detaliile ei), îl absoarbe pe Sahagun timp de patruzeci de ani.

Rezultatul acestor eforturi îl constituie o nepreţuită enciclopedie a vieţii spirituale şi materiale a aztecilor de dinainte de cucerire, portretul amănunţit al unei societăţi diferite de societăţile noastre occidentale şi care urma să piară definitiv nu după mult timp. Ea corespunde întru totul ambiţiei mărturisite de Sahagun, de „a nu lăsa în întuneric lucrurile privitoare la indigenii din Noua Spanie" (I, „Prolog") şi motivează în raport cu însişi referenţii o comparaţie propusă de Sahagun vizavi de cuvinte : „Această lucrare este comparabilă cu o plasă, destinată să scoată la lumina zilei toate cuvintele acestei limbi cu semnificaţia lor proprie şi metaforică, toate modalităţile de vorbire şi majoritatea tradiţiilor bune sau rele" (*ibid.*).

Dar dacă această enciclopedie este apreciată la justa ei valoare încă de la publicare, şi de atunci încoace serveşte drept bază tuturor studiilor privitoare la lumea aztecă, s-a acordat mai puţină atenţie faptului că avem de-a face şi cu o carte, un obiect, sau mai curînd un act, care merită să fie analizat ca atare ; or, tocmai din acest punct de vedere ne interesează Sahagun aici, în cadrul acestei cercetări asupra relaţiilor cu celălalt şi a locului pe care-l ocupă cunoaşterea în cadrul ei. Am putea să ne complacem în a vedea în Duran şi în Sahagun doi poli opuşi ai unei relaţii, aşa cum era cîndva descrisă opoziţia dintre clasici şi romantici : interpenetraţie a contrariilor într-un caz, separarea lor în celălalt ; şi este cert că, dacă Sahagun este mai fidel discursurilor indienilor, Duran le este mai apropiat şi le înţelege mai

bine. În realitate însă, diferența dintre cele două forme este mai puțin netă, căci, la rîndul ei, *Istoria* lui Sahagun reprezintă teritoriul de interacțiune a două voci (lăsînd deci deoparte desenele) ; dar o interacțiune ce capătă forme mai puțin vizibile, și pretinde, pentru a fi analizată, o observare mai atentă.

*
* *

1. Ar fi fără doar și poate o naivitate să ne imaginăm că în textul nahuatl se face auzită numai vocea informatorilor, iar în textul spaniol cea a lui Sahagun : nu numai că, așa cum este și evident, informatorii sînt răspunzători de cea mai mare parte a însuși textului spaniol, dar și, cum vom vedea, Sahagun este prezent, deși într-un mod mai puțin discret, în textul nahuatl. Există însă și pasaje care lipsesc și dintr-o versiune și din cealaltă, și acestea sînt direct pertinente pentru problema noastră. Cele mai evidente intervenții ale lui Sahagun în textul spaniol sînt diversele prologuri, înștiințări, prefețe sau digresiuni care-și asumă funcția de cadru : ele asigură tranziția dintre textul prezentat și lumea înconjurătoare. Totuși, aceste prefețe nu au același obiect cu textul principal : constituind un metatext, ele se referă mai curînd la carte decît la azteci, iar comparația nu este prin urmare totdeauna lămuritoare. În mai multe rînduri, Sahagun intervine însă și asupra fondului, ca de exemplu în Apendicele cărții I sau la sfîrșitul capitolului 20 din cartea a II-a. Prima dată, după ce a descris panteonul aztecilor, Sahagun adaugă o dezmințire precedată de următoarea apostrofă : „Voi, locuitorii Noii Spanii, mexicani, tlaxcalteci, locuitori ai regiunii Michoacan, și toți ceilalți indieni din Indiile occidentale, aflați că ați trăit în uriașele tenebre ale necredinței și ale idolatriei, acolo unde v-au lăsat strămoșii voștri, așa cum o dovedesc cu limpezime scrierile, desenele voastre și riturile idolatre în care ați trăit pînă în prezent. Ascultați acum cu atenție..." Și Sahagun transcrie cu fidelitate (în latină) patru capitole din Biblie, referindu-se la idolatrie și la efectele ei nefaste ; apoi urmează dezavuarea propriu-zisă. Aici se adresează chiar informatorilor, vorbind în propriul său nume ; urmează apoi o nouă apostrofă, de astă dată către „cititor" ; și, în sfîrșit, cîteva „Exclamații ale autorului", unde își exprimă regretele de a-i vedea pe mexicani atît de adînciți pe căile greșelii, exclamații care nu se adresează nimănui în mod special, dacă nu cumva lui Dumnezeu.

A doua intervenţie, şi ea izolată prin titlul „Exclamaţie a autorului", urmăreşte descrierea unui sacrificiu de copii. „Nu cred să existe o inimă atît de încremenită încît să nu se înduioşeze şi să nu se simtă cuprinsă de lacrimi, de oroare şi de groază, la auzul unei cruzimi atît de neomenoase, mai mult decît bestială şi diabolică, cum aţi citit mai sus". În această împrejurare, „exclamaţia" serveşte mai ales unei justificări, un fel de apărare a mexicanilor care ar putea fi aspru judecaţi în urma unor asemenea povestiri. „Vina acestei crude orbiri, al căror obiect erau acei copii nenorociţi, nu trebuie să fie pusă în totalitate pe seama cruzimii părinţilor lor, care vărsau lacrimi din belşug şi se supuneau unor astfel de practici cu durere în suflet ; vina o poartă ura nesfîrşit de haină a foarte vechiului nostru duşman Satana..." (II, 20).

Remarcabil în aceste intervenţii nu este numai faptul că ele sînt atît de puţin numeroase (reamintesc că textul spaniol al lucrării lui Sahagun se întinde pe aproape şapte sute de pagini), dar şi că ele sînt atît de clar separate de rest : aici vocea lui Sahagun se suprapune peste vocea informatorilor săi, interzicînd orice confuzie între ele. Renunţă în schimb la orice judecată de valoare în descrierea riturilor aztece, unde prezintă exclusiv punctul de vedere al indienilor. Să luăm drept exemplu evocarea unui sacrificiu uman şi să remarcăm cum diferiţi autori din epocă păstrează sau influenţează punctul de vedere indian exprimat în povestire. Motolinia mai întîi :

„Pe acea piatră nenorocitul era aşezat pe spate pentru a fi sacrificat, cu pieptul foarte întins, căci îl ţineau legat de mîini şi de picioare, iar principalul preot al idolilor sau locotenentul său, care împlineau de obicei sacrificiul, (...) cum pieptul sărmanului era atît de întins, îl deschideau cu multă putere, cu ajutorul unui cuţit crud, şi smulgeau repede inima, iar cel care oficia abjectul act izbea inima de partea exterioară a pragului altarului, lăsînd acolo o pată de sînge.(...) Şi nimeni să nu creadă că cei care erau sacrificaţi prin smulgerea inimii, sau prin oricare altă moarte, acceptau de bună voie ; erau aduşi cu forţa şi ei simţeau violent moartea şi înspăimîntătoarea ei durere" (I, 6).

„Crud", „abject", „sărman nenorocit", „durere înspăimîntătoare" : este evident că Motolinia, care dispune de o povestire indigenă, dar nu o citează, introduce în text un punct de vedere propriu, presărînd termeni ce exprimă poziţia împărtăşită de Motolinia şi de eventualul său cititor ; el presimte şi exploatează, oarecum, reacţia acestuia. Cele două voci se exprimă pe rînd şi nu sînt la egalitate : una (a lui Motolinia) o include şi o integrează pe cealaltă, care nu se

mai adresează direct cititorului, ci numai prin intermedierea autorului, unicul subiect ce persistă, în sensul plin al termenului.

Să examinăm o scenă asemănătoare descrisă de Duran : „Indianul îşi lua mica încărcătură de daruri pentru cavalerii soarelui, bastonul şi scutul, şi începea să urce pas cu pas spre înaltul templului, ceea ce întruchipa drumul soarelui de la est la vest. Cînd ajungea în vîrf şi se ridica în centrul marii pietre solare, care se afla acolo pentru a indica apusul, sacrificatorii soseau şi îl sacrificau, deschizîndu-i pieptul la mijloc. I se scotea inima care era oferită soarelui, aruncîndu-se sîngele înspre astru. Apoi, pentru a reprezenta coborîrea soarelui spre vest, lăsau cadavrul să se rostogolească la baza scărilor" (III, 23). Nici urmă de „crud", „abject", „nenorocit" : Duran transcrie povestirea pe un ton calm, abţinîndu-se de la orice judecată de valoare (ceea ce nu se va întîmpla în alte ocazii). Dar apare în loc un vocabular nou, inexistent la Motolinia : cel al interpretării. Sclavul reprezintă soarele, centrul pietrei întruchipează amiaza, căderea corpului reprezintă apusul soarelui... Duran, am văzut, înţelege riturile despre care vorbeşte, sau, mai exact, cunoaşte asocierile care le însoţesc în mod obişnuit ; şi el îşi împărtăşeşte cititorului cunoştinţele.

Stilul lui Sahagun este şi el diferit : „Stăpînii [prizonierilor sau sclavilor] îi tîrau de păr pînă la butucul unde trebuiau să moară. Aduşi la butuc, care era o piatră de trei palme şi încă puţin în înălţime, şi aproape două în lăţime, erau răsturnaţi pe spate şi ţinuţi de cinci persoane : două le apucau picioarele, alte două braţele, şi una capul ; atunci venea preotul care trebuia să-i ucidă şi-i lovea în piept cu amîndouă mîinile cu o piatră de silex, meşterită aidoma fierului de lance, şi, prin deschizătura operată, băga mîna şi smulgea inima, apoi o oferea soarelui şi o arunca într-o tigvă. Odată inima smulsă şi sîngele aruncat sîngele într-o tigvă preluată de stăpînul acelui mort, trupul era azvîrlit şi se rostogolea pe trepte pînă la baza templului" (III, 2).

Parcă ai citi o pagină din „noul roman" : descrierea este la antipodul celor ale lui Duran sau Motolinia : nici o judecată de valoare şi nici o interpretare ; avem de-a face cu o pură descriere. Sahagun pare să practice tehnica literară a distanţării : descrie totul din exterior, acumulînd precizările tehnice, de unde şi abundenţa dimensiunilor : „Două palme şi încă puţin", „două sau aproape" etc.

Dar ne-am înşela imaginîndu-ne că Sahagun ne oferă povestirea brută a indienilor, în timp ce Motolinia şi Duran îi impun amprenta propriei lor personalităţi sau a culturii lor ; cu alte cuvinte, că

monofonia înlocuieşte difonia. Este mai mult decît cert că indienii nu vorbeau precum Sahagun : textul său are izul anchetei etnografice, întrebărilor minuţioase (şi pînă la urmă oarecum în afara obiectului, căci este sesizată forma, nu şi sensul) ; indienii nu aveau nevoie să se exprime astfel între ei ; acest discurs este puternic marcat de identitatea interlocutorilor săi. De altfel, textul lui Sahagun producea dovada în acest sens : extrasul pe care tocmai l-am citit nu are o compensaţie în nahuatl ; este redactat de Sahagun însuşi, în spaniolă, pornind de la mărturiile adunate la un loc într-un alt capitol (II, 21) ; găsim acolo elemente ale ritului, dar nici un fel de precizări tehnice. Să fie această ultimă versiune gradul zero al intervenţiei ? Ne putem îndoi nu pentru că misionarii s-ar fi achitat prost de munca lor etnografică, ci poate mai curînd pentru că gradul zero însuşi este iluzoriu. D scursul, s-a spus, este în chip fatal determinat de identitatea interlocutorului ; or acesta este, în toate cazurile posibile, un spaniol, un străin. Fără a ne mai putea convinge pe viu, putem merge mai departe, afirmînd că aztecii nu vorbeau între ei în acelaşi mod în care se adresau unui copil, sau unui nou iniţiat, sau unui bătrîn înţelept ; şi că nici preotul şi nici războinicul nu vorbeau la fel.

2. Găsim o altă intervenţie bine circumscrisă de Sahagun în titlurile anumitor capitole, în special în cartea I. Aceste titluri constituie o tentativă, la drept vorbind foarte timidă, deşi Sahagun a reluat-o de mai multe ori, de a stabili o serie de echivalenţe între zeii azteci şi zeii romani ; „7.Zeiţa care se numea Chicomecoatl este o altă Ceres" „11. Zeiţa apei, care se numea Chalchiuhtlicue este o altă Junon" „12. Zeiţa lucrurilor carnale, care se numea Tlazolteotl, o altă Venus", etc. În prologul cărţii I, el propune o analogie privind oraşele şi pe locuitorii lor. „Oraşul Tula, celebru şi mare, foarte bogat şi cinstit, foarte înţelept şi viteaz, a avut în cele din urmă soarta nenorocită a Troici. (...) Oraşul Mexico este o altă Veneţie [datorită canalelor sale] şi mexicanii sînt la fel de veneţieni prin cunoştinţele şi purtarea lor politicoasă. Tlaxcaltecii par să le fi urmat cartaginezilor". Acest gen de comparaţie este, de fapt, foarte răspîndit în scrierile epocii (voi reveni) ; aici frapează însă rolul limitat pe care şi-l asumă, atît cantitativ cît şi prin locul pe care îl ocupă : odată mai mult, în afara textului însuşi care descrie universul aztec (aceste analogii nu figurează în versiunea nahuatl), în cadru (titluri, prefeţe), mai curînd decît în tablou. Încă o dată, nu ne putem înşela asupra originii vocii ; intervenţia este sinceră, nedisimulată, exhibată chiar.

Aceste două forme de interacţiune, „exclamaţiile" şi analogiile,

separă cu o claritate perfectă discursurile unora de ale celuilalt. Dar alte forme vor incarna întrepătrunderea din ce în ce mai complexă a celor două voci.

3. Cînd este vorba de descrierea unui sacrificiu, Sahagun nu adaugă în traducere nici un termen implicînd o judecată morală. Dar, vorbind despre panteonul aztec, el se află în faţa unei alegeri dificile : oricare ar fi termenul folosit, judecata de valoare este inevitabilă : se compromite în aceeaşi măsură şi cînd traduce „zeu", şi cînd traduce „diavol" ; sau, dacă foloseşte pentru slujitorul acestuia, termenul de „preot" ori pe cel de „necromant" : primul termen legitimează deja, al doilea condamnă ; nici unul nu este neutru. Cum să iasă din situaţia asta ? Soluţia lui Sahagun constă în a nu opta pentru nici unul din cei doi termeni, ci în a-i alterna ; pe scurt, în a ridica absenţa sistemului la rangul de sistem, neutralizînd cei doi termeni, în principiu purtătorii unor judecăţi morale opuse, devenite acum sinonime. De exemplu, un titlu din Apendicele 3 din cartea a II-a anunţă o „Relatare a ceremoniilor care se făceau pentru a-l onora pe demon", iar titlul Apendicelui următor, al 4-lea, este „Relatarea diferenţelor dintre slujitorii însărcinaţi cu serviciul zeilor". Primul capitol al cărţii a treia inversează ordinea : titlul spune „Despre originea zeilor", iar prima frază : „Iată ce ştiau şi ne-au spus bătrînii indigeni despre naşterea şi originea diavolului pe nume Huitzilopochtli,". În prologul întregii lucrări, Sahagun stabileşte aceeaşi neutralitate printr-un soi de „lapsus" controlat : „Am scris douăsprezece cărţi despre lucrurile divine sau, mai bine zis, idolatre..." Ne-am putea imagina că informatorii gîndesc „zeu" iar Sahagun spune „diavol". Dar, acceptînd coexistenţa ambilor termeni în propriul discurs, el deviază în sensul informatorilor săi, fără a le îmbrăţişa concomitent poziţia : graţie alternanţei lor, termenii îşi pierd nuanţele calitative.

Într-un alt titlu, întîlnim o mărturie diferită de ambivalenţa poziţiei lui Sahagun : „Este rugăciunea marelui satrap, unde se găsesc numeroase subtilităţi..." (VI, 5). Poate că, aşa cum au afirmat unele voci, Sahagun, ca şi Duran, admiră la azteci elementele naturale (aici limbajul) condamnîndu-le pe cele supranaturale (idolii) ; fapt este că întîlnim şi aici încă un exemplu de cum se face auzită vocea informatorilor înăuntrul celei a lui Sahagun, transformînd-o. În alte texte ale lui Sahagun, predici creştine adresate mexicanilor şi redactate în nahuatl, se poate observa încă o interferenţă : Sahagun foloseşte, la rîndul lui său, anumite procedee stilistice specifice prozei aztecilor (paralelisme, metafore).

4. Dacă vocea informatorilor era prezentă în discursul lui Sahagun, şi vocea lui Sahagun a impregnat, la rîndul ei, discursurile lor. Nu este vorba de intervenţii directe care, am văzut, sînt indicate şi clar delimitate ; ci de o prezenţă mai difuză şi în acelaşi timp mai masivă. Pentru că Sahagun lucrează pe baza unui plan stabilit de el după primele contacte cu cultura aztecă, dar şi în funcţie de ideea pe care şi-o face despre ce poate fi o civilizaţie. Ştim de la Sahagun însuşi că foloseşte un chestionar, şi faptul nu poate fi supraapreciat. Din păcate, chestionarele nu s-au păstrat ; dar au fost reconstituite, datorită ingeniozităţii cercetătorilor de astăzi. De exemplu, descrierea zeilor azteci din cartea I-a dovedeşte că toate capitolele (şi deci toate răspunsurile) se supun unei ordini, care corespunde următoarelor întrebări : 1. Care sînt titlurile, atributele, caracteristicile acestui zeu ? 2. Care sînt puterile sale ? 3. Care sînt riturile îndeplinite în onoarea sa ? 4. Care îi este aparenţa ? Sahagun impune deci cunoaşterii aztece decupajul său conceptual, fapt ce rezultă ca reflex al unei organizări provenind, în realitate, din chestionar. Este adevărat că, în interiorul fiecărei cărţi, întrezărim o transformare : începutul urmează întotdeauna o ordine strictă, în timp ce continuarea comportă din ce în ce mai multe digresiuni şi devieri de la schemă ; Sahagun a avut bunul simţ de a le păstra, aşa că spaţiul lăsat pentru improvizaţie compensează într-o anumită măsură efectul chestionarului. Ceea ce îl împiedică pe Sahagun să înţeleagă natura divinităţii supreme (unul dintre numele acesteia fiind Tezcatlipoca), din moment ce este invizibilă şi intangibilă, fiindu-şi sieşi origine, creatoare de istorie, ea însăşi lipsită însă de istorie ; Sahagun îşi imaginează că zeii azteci seamănă cu zeii romani, nu cu Dumnezeul creştinilor ! În anumite cazuri ancheta eşuează, cum ar fi de exemplu în cartea a VII-a, cea care se ocupă de „astrologia naturală" a indienilor, unde Sahagun nu înţelege bine răspunsurile bazate pe o concepţie cosmică în întregime diferită de a sa, şi pare să revină mereu la chestionarele sale.

Chestionarele impun nu numai o organizare europeană a cunoaşterii americane, blocînd uneori informaţia pertinentă ; dar ele determină şi temele ce urmează a fi tratate, excluzînd altele. Ca un exemplu uimitor în acest sens (dar ar mai fi şi altele), aflăm din lectura cărţii lui Sahagun foarte puţine lucruri cu privire la viaţa sexuală a aztecilor. Poate că informatorii înşişi evitau acest gen de informaţii ; sau, poate Sahagun ; nu putem şti, dar avem impresia că actele de cruzime, deja prezente în mitologia creştină, nu-l şochează prea tare pe anchetatorul spaniol şi că el le transcrie cu fidelitate ; în timp ce sexualitatea nu-şi găseşte loc aici.

Este destul de amuzant să vedem cum primii editori ai cărții, în secolul al XIX-lea, exercită, și ei, o cenzură întru totul conștientă față de rarele pasaje conținînd referințe la sexualitate, considerate de ei scabroase : în epocă, nu mai există, în mare, interdicții cu privire la religie, deci nu mai există sacrilegii și nici blasfemii ; în schimb, pudoarea a crescut și orice pare obscenitate. În prefața sa (din 1880), traducătorul francez se simte obligat să justifice îndelung „contrastele dintre puritatea sufletului și libertățile în exprimarea gîndirii" la călugării spanioli din secolul al XVI-lea, punînd totul pe seama indigenilor, ale căror spuse, în cursul confesiunilor, ar fi corupt urechea călugărului bun – „or, mai este nevoie să arăt în ce imunde murdării erau obligați primii confesori ai indienilor să-și poarte lungile lor conversații de fiecare zi" („Prefață", p. XIII). Traducătorul, deci, la rîndul său, se mîndrește cu propriu-i curaj, care l-a determinat să traducă integral textul lui Sahagun ; deși, din cînd în cînd, își permite să recurgă la unele amendamente : „Traducătorul crede că se cuvine, după exemplul lui Bustamante, [primul editor al textului spaniol], să suprime pasajul licențios pe care delicatețea limbii franceze l-ar face de nesuportat la lectură" (p.430) ; în fapt, susnumitul pasaj este păstrat în forma unei note, în spaniolă – limbă după toate aparențele mai puțin delicată. Și mai departe : „Capitolul care va urma cuprinde pasaje licențioase, pe care nu le scuză decît naivitatea limbajului primitiv utilizat și ideea preconcepută a lui Sahagun de a reda totul cu sinceritate. (...) Voi reda textul cu exactitate în traducerea mea, fără vreo altă modificare, în afară de înlocuirea termenului mai realist de care Sahagun a crezut că se poate servi, pentru a nu se îndepărta de modul de exprimare al bătrînilor în limba nahuatl, prin cuvîntul *goliciune*" (p.20). Textul spaniol spunea de fapt, foarte simplu : *miembro genital* (III, 5) : trebuie într-adevăr să-i facem răspunzători pe bătrînii azteci pentru această expresie ? Să ne felicităm deci că Sahagun nu s-a dovedit la fel de pudibond ca editorii săi, trei sute de ani mai tîrziu ! Fapt e că el poartă răspunderea pentru chiar textul nahuatl și nu numai pentru versiunea spaniolă ; originalul însuși poartă amprenta convingerilor religioase, a educației sau a apartenenței sociale ale lui Sahagun.

5. Dacă, după aceste observații asupra microstructurii, trecem la nivelul macrostructural, descoperim același gen de „vizitare" a unei voci de către cealaltă. Alegerea temelor tratate, de exemplu, lasă să se audă în vocea lui Sahagun vocea informatorilor. Ne amintim că proiectul explicit al lui Sahagun era să înlesnească evanghelizarea

indienilor prin studierea religiei lor. Dar numai o treime din lucrare corespunde acestui ţel. Oricare ar fi fost intenţia dintîi a lui Sahagun, este clar că bogăţia materialelor care i se ofereau l-a determinat să-şi înlocuiască proiectul iniţial cu un altul şi că a căutat să alcătuiască o descriere enciclopedică, în care întîmplările oamenilor sau chiar ale naturii deţin tot atîta spaţiu cît şi divinul sau supranaturalul ; transformarea are toate şansele de a se fi datorat influenţei informatorilor indigeni. Ce ar fi putut creştinească poate avea o descriere ca aceasta, a şarpelui de apă (planşa 16) :

„Pentru a porni vînătoarea de oameni, acest şarpe recurge la o viclenie remarcabilă. El sapă, lîngă apă, o gaură de dimensiunea unui lighean mare. Prinde peşti mari, crapi bărboşi sau alte specii şi îi transportă în gură pînă la gaura pe care a săpat-o. Înainte de a-i arunca înăuntru, înalţă capul şi se uită în toate părţile. Numai după aceea îi aşează în micul bazin şi pleacă să adune alţi peşti. Cîţiva indieni îndrăzneţi îi iau peştii din gaură, în timp ce şarpele se îndepărtează, şi o iau la fugă. Cînd şarpele se întoarce, îşi dă seama că i s-au luat peştii ; îşi ridică trupul sprijinindu-se pe coadă, se uită în toate părţile şi-l zăreşte pe hoţ, deşi acesta a ajuns deja departe. Dacă nu-l vede, îi urmăreşte urma după miros şi se aruncă în urmărirea sa ca o săgeată. S-ar zice că zboară deasupra ierburilor şi a masivelor de plante. Cînd ajunge la hoţ, se înfăşoară în jurul gîtului său strîngînd cu putere şi-i introduce cele două capete bifurcate ale cozii în nări, cîte un capăt în fiecare nară, sau în anus. În această poziţie strînge cu putere trupul celui care i-a furat peştii şi îl ucide" (XI, 4, 3).

Sahagun transcrie şi traduce aici ce i se povesteşte, fără a-şi face probleme asupra locului unei asemenea informaţii în raport cu proiectul iniţial.

6. În acelaşi timp, planul de ansamblu rămîne cel al lui Sahagun : este un ansamblu scolastic, care parcurge drumul de la marile înălţimi (zeul) pînă la pămînt (pietrele). Numeroasele retuşuri şi adăugiri au întunecat cumva acest plan ; dar, dacă ţinem seama de liniile sale generale, îl putem reconstrui după cum urmează : cărţile I, II şi III se ocupă de zei ; cărţile IV, V şi VII, de astrologie şi divinaţie, adică de raporturile dintre zei şi oameni ; cărţile VIII, IX şi X sînt consacrate afacerilor lumeşti ; în sfîrşit, cartea a XI-a se referă la animale, plante şi minerale. Două cărţi, corespunzînd unor materiale culese dinainte, nu-şi găsesc într-adevăr locul în acest plan : cartea a VI-a, o culegere de discursuri rituale, şi cartea a XII-a, povestirea cuceririi. Nu numai că acest plan se potriveşte mai bine cu spiritul

lui Sahagun decît cu cel al informatorilor săi, dar însăşi existenţa unui asemenea proiect enciclopedic cu subdiviziunile sale în cărţi şi în capitole nu-şi are corespondentul în cultura aztecă. Deşi lucrarea lui Sahagun nu este foarte obişnuită chiar şi în tradiţia europeană, ea îi aparţine în întregime, indiferent dacă conţinutul ei provine de la informatori. S-ar putea spune că, plecînd de la *discursurile* aztecilor, Sahagun a produs o *carte* ; or, în context, în acest context, cartea este o categorie europeană. Şi totuşi, obiectivul iniţial este inversat : Sahagun pornise de la ideea de a folosi cunoaşterea indienilor pentru a contribui la propagarea culturii europenilor ; a sfîrşit prin a-şi pune propria-i cunoaştere în slujba păstrării culturii indigene...

Sigur că ar mai fi de remarcat şi alte forme de interpătrundere a celor două voci ; dar cele de pînă acum sînt suficiente pentru a atesta complexitatea subiectului enunţării în *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie* ; sau, altfel spus, distanţa dintre ideologia profesată de Sahagun şi cea care i se poate imputa autorului cărţii. Aceasta străbate şi în reflecţiile pe care le formulează pe marginea expozeului central. Nu că Sahagun s-ar îndoi de propria-i credinţă, sau ar renunţa la misiunea sa. Dar el se vede silit să distingă, în maniera lui Las Casas sau a lui Duran, între religiozitatea însăşi şi obiectul ei : dacă Dumnezeul creştinilor este superior, sentimentul religios al indienilor este mai puternic. „În ce priveşte religia şi cultul zeilor, cred că nimeni în lumea idolatrilor nu a fost mai înclinat în a-şi venera zeii cu preţul atîtor sacrificii decît indienii din Noua Spanie" (I, „Prolog"). Înlocuirea societăţii aztece cu societatea spaniolă este deci o armă cu tăiş dublu ; şi, după ce a cîntărit cu atenţie argumentele pro şi contra, Sahagun hotărăşte, cu mai multă siguranţă decît Duran, că rezultatul final este negativ. „Cum toate aceste practici [idolatre] au încetat o dată cu venirea spaniolilor, care şi-au făcut un scop din a călca în picioare toate obiceiurile şi toate modalităţile de guvernare pe care le aveau indigenii, cu pretenţia de a-i obliga să trăiască precum în Spania, atît în ce priveşte practicile divine, cît şi cele lumeşti, s-a pierdut toată vechea lor guvernare prin singurul fapt de a fi fost consideraţi idolatri şi barbari. (...) Dar se dovedeşte acum că această nouă organizare îi face pe oameni vicioşi, produce în ei înclinaţii foarte urîte şi înfăptuirile cele mai rele care îi fac demni de ură pentru Dumnezeu şi pentru oameni, fără a mai ţine cont de gravele boli şi de viaţa lor scurtă" (X, 27).

Sahagun sesizează foarte bine că valorile formează un întreg în care totul se susţine : nu poţi răsturna idolii fără ca, în acelaşi timp, să răstorni înteaga societate ; şi chiar din punctul de vedere creştin,

cea care a înlocuit-o este inferioară celei dintîi. „Dacă este adevărat că au dovedit mai multe aptitudini în vremurile trecute, fie în administraţia lucrurilor publice, fie în serviciul zeilor lor, faptul se explică prin aceea că trăiau într-un regim care se afla într-o legătură mai strînsă cu aspiraţiile şi nevoile lor" (*ibid.*) Sahagun nu formulează nici o concluzie revoluţionară ; dar nu cumva subtextul raţionamentului său este că, pe ansamblu, creştinarea a adus mai mult rău decît bine şi că, prin urmare, ar fi fost preferabil să nu fi avut loc ? În realitate, visul său, ca şi al altor franciscani, ar fi mai curînd crearea unui stat ideal nou : mexican (deci independent de Spania), şi în acelaşi timp creştin, un regat al Domnului pe pămînt. Dar, în acelaşi timp, el ştie că un astfel de vis nu riscă să se împlinească prea curînd, aşa că se mulţumeşte să accentueze aspectele negative ale statului prezent. Totuşi, această poziţie, combinată cu importanţa pe care o acordă culturii mexicane, atrage asupra operei sale o condamnare directă din partea autorităţilor : nu numai că i se taie creditele, cum am văzut ; dar un înscris regal al lui Filip al II-lea, datat din 1577, interzice ca vreo persoană să ia cunoştinţă de această operă şi cu atît mai mult să contribuie la difuzarea sa.

În practica zilnică, prezenţa călugărilor are, dacă e să ne luăm după Sahagun, un efect ambiguu. Noua religie dă naştere la noi moravuri, or acestea provoacă o reacţie şi mai îndepărtată încă de spiritul creştin decît vechea religie. Sahagun povesteşte fără umor decepţiile întîmpinate în educarea tinerilor : „Imitînd vechile lor obiceiuri, (...) îi obişnuiam să se scoale în mijlocul nopţii şi să cînte utreniile Maicii Domnului ; în zori îi puneam să recite cărţile de rugăciuni ; îi învăţam chiar să se flageleze noaptea şi să compună în gînd oraţii. Dar, cum ei nu se mai consacrau muncilor fizice de altădată, potrivit vici lor senzualităţi, cum de altfel se hrăneau mult mai bine decît aveau obiceiul în vechiul lor stat, şi ca urmare a blîndeţii şi a compasiunii cu care obişnuiam să ne purtăm unii cu alţii, au început să se lase pradă impulsurilor senzuale şi să se complacă în practici lascive..." (*ibid.*) Iată cum bunul Dumnezeu conduce spre demon !

Încă o dată, nu susţinem că Sahagun ar fi îmbrăţişat cauza indienilor. Alte pasaje din cartea sa ne înfăţişează marea fermitate a convingerilor sale creştine, şi toate documentele de care dispunem stau mărturie că, pînă la sfîrşitul vieţii, rămîne preocupat de creştinarea mexicanilor mai mult decît de orice altceva. Dar trebuie să vedem în ce măsură lucrarea sa este produsul interacţiunii dintre două voci, două culturi, două puncte de vedere, chiar dacă această interacţiune este mai puţin evidentă decît la Duran. De aceea nu putem decît

respinge încercarea unor specialişti contemporani de a distruge această operă excepţională şi de a declara, neglijînd orice interacţiune, că informatorii sînt singurii răspunzători pentru textul nahuatl din carte, iar Sahagun, doar pentru textul spaniol ; altfel spus, de a face două cărţi dintr-o lucrare care datorează o mare parte din interesul său tocmai faptului că este *una* ! Orice s-ar crede, un dialog nu înseamnă adunarea a două monologuri. Şi nu putem decît să dorim publicarea rapidă a unei ediţii în sfîrşit complete, sau critice, care ar permite să citim şi să apreciem la justa ei valoare acest monument unic al gîndirii umane.

Cum trebuie situat Sahagun în tipologia relaţiilor cu celălalt ? Pe planul judecăţilor de valoare, el aderă la doctrina creştină a egalităţii oamenilor. „În adevăr, în ce priveşte guvernarea şi cu excepţia cîtorva violenţe tiranice, ei nu sînt cu nimic în urma altor naţiuni cu mari pretenţii de civilitate" (I, „Prolog"). „Este neîndoielnic că toţi aceşti oameni sînt fraţii noştri, ieşiţi ca şi noi din osul lui Adam ; ei sînt aproapele nostru pe care trebuie să-l iubim cum ne iubim pe noi înşine" (*ibid.*). Dar de pe această poziţie de principiu nu ajunge nici la afirmarea identităţii, nici la idealizarea indienilor, în maniera lui Las Casas ; indienii au calităţi şi defecte ; ca şi spaniolii, dar într-o distribuţie diferită. Cîteodată se plînge de diferite trăsături ale caracterului lor ce i se par regretabile ; le explică totuşi nu printr-o inferioritate naturală (cum ar fi făcut Sepulveda), ci prin condiţiile diferite în care trăiesc, în special climatice ; schimbarea este apreciabilă. După ce le-a evocat lenea şi ipocrizia notează : „Defectele şi prostiile pe care le aflăm la indigenii din ţara aceasta nu mă miră prea tare, pentru că spaniolii care locuiesc aici şi cu atît mai mult cei care s-au născut aici dobîndesc şi ei aceleaşi înclinaţii rele. (...) Cred că explicaţia stă în climat sau în constelaţiile acestei ţări" (X, 27). Un detaliu ilustrează bine diferenţa dintre Las Casas şi Sahagun : pentru Las Casas, ne amintim, toţi indienii sînt purtătorii aceloraşi calităţi : nu există diferenţe între popoare, fără a mai vorbi de indivizi. Sahagun, în schimb, îi indică pe informatorii săi prin numele lor propriu.

Şi în planul comportamentului, Sahagun ocupă o poziţie specifică : nu renunţă nicidecum la modul său de viaţă şi nici la identitatea sa (nu are nimic dintr-un Guerrero) ; el învaţă totuşi să cunoască în profunzime limba şi cultura celuilalt, consacrînd acestui ţel întreaga-i viaţă şi sfîrşeşte, am văzut, prin a împărtăşi unele din valorile celor care la început nu constituiau decît obiectul studiilor sale.

Este însă evident că exemplul lui Sahagun oferă un mai mare interes pe planul epistemic, sau al cunoaşterii. Frapează mai întîi de toate aspectul cantitativ : suma cunoştinţelor sale este uriaşă, de-

păşindu-le pe ale celorlalţi (Duran se apropie cel mai mult de nivelul său). Mai dificilă este formularea naturii calitative a acestei cunoaşteri. Sahagun dispune de o cantitate impresionantă de materiale, dar nu le interpretează, adică nu le traduce în categoriile unei alte culturi (a sa), scoţîndu-i astfel în evidenţă relativitatea ; este îndeletnicirea asupra căreia se vor concentra – pornind de la anchetele sale – etnologii de astăzi. În măsura în care munca sa, sau a celorlalţi savanţi, călugări contemporani lui, conţinea germenii unei atitudini etnologice, ea devenea inacceptabilă pentru epoca sa : este totuşi destul de frapant să vezi cum cărţile lui Motolinia, Olmos, Las Casas (*Apologetica Historia*), Sahagun, Duran, Tovar, Mendieta nu vor fi publicate ^ ainte de secolul al XIX-lea, sau se vor pierde chiar. Sahagun n ı face decît un pas timid în această direcţie : mă refer la comparaţiile între panteonul aztec şi panteonul roman. Las Casas va merge, în *Apologetica Historia*, mult mai departe pe calea comparatismului, şi alţii îl vor urma. Dar atitudinea comparatistă nu este cea a etnologului. Comparatistul pune pe acelaşi plan *obiecte* care îi sînt totdeauna exterioare, în timp ce el rămîne unicul *subiect*. La Sahagun, ca şi la Las Casas, comparaţia se referă la zeii *celorlalţi* : ai aztecilor, ai romanilor, ai grecilor ; fără a-l situa pe celălalt pe acelaşi plan cu sine, şi fără a pune în discuţie propriile-i categorii. Etnologul, în schimb, contribuie la luminarea reciprocă a unei culturi prin alta, la a „ne face să ne oglindim în chipul celuilalt", după frumoasa formulă pe care o folosea deja în secolul al XVI-lea Urbain Chauveton : îl cunoşti pe celălalt prin sine, dar şi sinele prin celălalt.

Sahagun nu este etnolog, orice ar spune admiratorii săi moderni. Şi, spre deosebire de Las Casas, el nu este fundamental comparatist ; munca sa ţine mai mult de etnografie. În cazul său, dialogul culturilor este fortuit şi inconştient, un derapaj necontrolat, ce nu trebuie (şi nu poate) fi ridicat la rang de metodă ; el este chiar un duşman neîmpăcat al hibridizării culturilor ; faptul că Fecioara Maria este uşor de asimilat zeiţei Tonantzin ţine, pentru el, de „invenţia satanică" (XI, 12, Apendice 7) şi nu pregetă să-şi pună în gardă coreligionarii împotriva oricărui entuziasm facil pe care coincidenţele dintre cele două religii sau repeziciunea cu care indienii îmbrăţişează creştinismul l-ar putea isca. Intenţia lui este să suprapună vocile mai curînd decît să le facă să se interpătrundă : ori indienii povestindu-şi idolatriile, ori cuvîntul Bibliei, transcris în chiar cuprinsul cărţii sale ; una din aceste voci rosteşte adevărul, cealaltă falsul. Şi totuşi, regăsim aici cea dintîi creionare a viitorului dialog, embrionii informi care ne anunţă prezentul.

EPILOG

Profeția lui Las Casas

Spre sfîrșitul vieții, Las Casas scria în testamentul său : „Cred că, în urma acestor fapte nelegiuite și rușinoase, săvîrșite într-un mod atît de nedrept, de tiranic și barbar, Dumnezeu va răspîndi asupra Spaniei mînia și furia sa, pentru că întreaga Spanie, cu mic cu mare, și-a însușit cîte ceva din bogățiile mînjite cu sînge pe care le-a uzurpat cu prețul atîtor catastrofe și exterminări".

Jumătate profeție, jumătate blestem, cuvintele stabilesc prin urmare responsabilitatea colectivă a spaniolilor, și nu numai a conchistadorilor ; pentru vremurile ce aveau să urmeze, și nu numai pentru prezent. Iar ele anticipează sancționarea crimei, ispășirea păcatului.

Ne aflăm astăzi într-o poziție favorabilă pentru a ne pronunța dacă Las Casas a avut sau nu dreptate. Putem aduce chiar o ușoară corecție la generalizarea din profeția sa, înlocuind Spania prin „Europa occidentală" : chiar dacă Spania joacă rolul de căpătîi în mișcarea de colonizare și de distrugere a *celorlalți*, ea nu este izolată : portughezii, francezii, englezii, olandezii o urmează de aproape, belgienii, italienii, germanii i se vor alătura mai tîrziu. Și dacă spaniolii au o contribuție mai mare decît celelalte națiuni europene la capitolul distrugerilor, nu înseamnă că acestea din urmă nu s-ar fi străduit să-i egaleze și să-i depășească. Așa că să citim „Domnul își va răspîndi mînia asupra Europei", dacă astfel ne putem simți mai direct implicați.

S-a împlinit profeția sa ? Fiecare va răspunde la această întrebare după propria-i judecată. În ce mă privește, conștient de partea de arbitrar inerentă oricărei aprecieri asupra prezentului, cînd memoria colectivă nu a operat încă o selecție, și deci de opțiunea ideologică pe care aceasta ar implica-o, prefer să-mi asum în mod deschis propria viziune asupra faptelor, fără a o travesti în descrierea lor. Făcînd aceasta, aleg din prezent elementele care mi se par cele mai caracteristice, care conțin, prin urmare, în germene, viitorul – sau ar trebui să-l conțină. Cum se și cuvine, aceste remarci vor rămîne pe de-a-ntregul eliptice.

Sigur că numeroase evenimente din istoria recentă par a-i da dreptate lui Las Casas. Sclavia a fost abolită de o sută de ani, iar colonialismul în stil vechi (spaniol), de vreo douăzeci. Au avut loc nenumărate războaie, şi ele continuă şi în prezent, împotriva unor cetăţeni ai fostelor puteri coloniale, a căror unică crimă personală o constituie adesea doar apartenenţa la naţiunea în cauză ; într-adevăr, foştii colonizaţi îi consideră pe englezi, americani, francezi drept purtătorii colectivi ai responsabilităţii. Nu ştiu dacă trebuie să vedem aici efectul mîniei şi supărării divine, dar cred că pentru cel care a luat cunoştinţă de istoria cuceririi Americii se impun două reacţii : mai întîi că astfel de acte nu vor reuşi niciodată să echilibreze balanţa crimelor săvîrşite de europeni (şi că, în acest sens ei pot fi scuzaţi) ; apoi, că aceste acte nu fac altceva decît să reproducă tot ce a fost mai condamnabil în întîptuirile europenilor ; or, nimic nu este mai dezolant decît să vezi cum istoria se repetă – mai ales cînd este vorba de istoria unei distrugeri. Ca Europa să fie la rîndul ei colonizată de popoarele Africii, Asiei sau Americii Latine (sîntem departe de aşa ceva, ştiu), ar fi, poate, o „revanşă frumoasă", dar ea este departe de a constitui un ideal pentru mine.

O femeie maya a murit devorată de cîini. Restrînsă la cîteva rînduri, povestea ei concentrează una dintre versiunile limită ale relaţiei cu celălalt. Deja soţul ei, al cărui „Alt interior" îl constituie ea, nu îi lasă nici o posibilitate de a se afirma liber : temîndu-se să nu fie ucis în război, el vrea să îndepărteze pericolul privîndu-şi soţia de libertate ; războiul nu va mai fi numai o istorie petrecută între bărbaţi : chiar şi după moarte, soţia trebuie să continue a-i aparţine. Cînd intervine conchistadorul spaniol, femeia nu mai este decît locul unde se înfruntă dorinţele şi voinţele a doi bărbaţi. Să ucizi bărbaţii, să violezi femeile : iată dovada că un bărbat deţine puterea, şi în acelaşi timp, recompensele ei. Femeia alege să asculte de soţ şi de regulile propriei societăţi ; tot ce-i mai rămîne ca voinţă individuală este folosit pentru a se apăra de violenţa al cărei obiect îl constituie. Dar, tocmai de aceea, exterioritatea culturală va determina dezdonămîntul micii drame : nu este violată, cum i s-ar fi întîmplat unei femei spaniole pe timp de război : ci este aruncată la cîini, pentru că este o femeie care nu consimte, şi în acelaşi timp indiană. Niciînd destinul celuilalt nu a fost mai tragic.

Scriu cartea de faţă din dorinţa ca această povestire să nu fie dată uitării şi nici alte o mie asemenea ei. Cred în necesitatea de a „căuta adevărul" şi în obligaţia de a-l face cunoscut ; ştiu că funcţia de informare există şi că efectul informării poate fi puternic. Nu doresc

ca femeile maya să-i arunce cîinilor, spre a fi devorați, pe europenii pe care-i întîlnesc (presupunere absurdă, desigur). Ci să ne amintim ce se poate întîmpla dacă nu reușim să-l descoperim pe celălalt.

Pentru că celălalt trebuie descoperit. Lucru de mirare, căci omul nu este niciodată singur, și, fără dimensiunea sa socială, nu ar fi ceea ce este. Și totuși așa stau lucrurile : pentru copilul care a venit pe lume, lumea *lui* este *lumea*, iar creșterea reprezintă o ucenicie a exteriorității și a socialității ; am putea spune într-un mod oarecum cavaleresc că viața omenească este închisă între aceste două extreme, a *eului* care invadează lumea, și a lumii care sfîrșește prin a absorbi *eul* sub formă de cadavru sau cenușă. Și, cum descoperirea celuilalt străbate mai multe etape, de la celălalt ca obiect, confundabil cu lumea înconjurătoare, pînă la celălalt ca subiect, egal, dar, cu infinite nuanțe intermediare, diferit de *eu* putem foarte bine să ne petrecem viața fără a încheia vreodată deplina descoperire a celuilalt (presupunînd că ar fi posibilă). Fiecare dintre noi trebuie să o ia de la capăt pe cont propriu, în pofida tuturor experiențelor anterioare ; ele ne pot însă arăta efectele necunoașterii.

Totuși, chiar dacă fiecare individ în parte trebuie să-și asume la nesfîrșit descoperirea celuilalt, ea are și o istorie, forme determinate din punct de vedere social și cultural. Istoria cuceririi Americii mă face să cred că, în zorii secolului al XVI-lea s-a produs (sau, mai curînd, s-a *revelat*) o schimbare importantă, să spunem între Colon și Cortés ; o diferență asemănătoare (nu în detalii, bineînțeles) poate fi observată între Moctezuma și Cortés ; ea operează deci în timp ca și în spațiu, și dacă am insistat asupra contrastului spațial mai mult decît asupra celui temporal, este pentru că acesta din urmă apare încețoșat de nenumăratele tranziții, pe cînd celălalt, prin contribuția oceanelor, beneficiază de claritatea necesară. Începînd cu această epocă și timp de aproape trei sute cincizeci de ani, Europa occidentală s-a străduit să-l asimileze pe celălalt, să facă să dispară alteritatea exterioară, și, în mare parte, a reușit. Modul ei de viață și valorile sale s-au răspîndit în întreaga lume ; așa cum și-a dorit Colon, colonizații au adoptat obiceiurile noastre și s-au îmbrăcat.

Acest extraordinar succes se datorează, între altele, unei trăsături specifice civilizației occidentale, mult timp considerată drept o trăsătură a omului în sine, iar înflorirea ei la occidentali s-a transformat, prin urmare, într-un atestat al superiorității lor naturale : este vorba, paradoxal, de capacitatea europenilor de a-i înțelege pe ceilalți. Cortés reprezintă în această direcție un exemplu bun, și el era conștient de faptul că arta adaptării și a improvizației îi regiza comporta-

mentul. Schematic vorbind, acesta se organizează în doi timpi. Primul îl constituie interesul pentru celălalt, chiar cu prețul unei anumite empatii, sau identificări provizorii. Cortés se strecoară în pielea lui, dar într-o manieră metaforică, care nu mai este literală : diferența este apreciabilă. Își asigură astfel înțelegerea limbii, cunoașterea politicii (de unde interesul pentru disensiunile interne dintre azteci), chiar și controlul asupra emisiei mesajelor într-un cod adecvat : iată-l dîndu-se drept Quetzalcoatl coborît pe pămînt. Dar, acționînd astfel, nu s-a despărțit nici o clipă de sentimentul său de superioritate ; ba chiar din contra, capacitatea sa de a-l înțelege pe celălalt nu face decît să o confirme. Intervine atunci un al doilea timp, cînd nu se mai mulțumește să-și reafirme propria identitate (pe care nu a părăsit-o cu adevărat niciodată), ci trece la asimilarea indienilor la propria-i lume. În același mod, ne amintim, au adoptat călugării franciscani moravurile indienilor (îmbrăcăminte, hrană) pentru a-i converti și mai ușor la religia creștină. Europenii dau dovada unor remarcabile calități de flexibilitate și de improvizație, care le permit cu atît mai mult să-și impună peste tot modul lor de viață. Bineînțeles, această capacitate de adaptare și, în același timp, de absorbție nu reprezintă prin nimic o valoare universală, și ea atrage după sine reversul medaliei, mult mai puțin apreciat. Egalitarismul, care oferă una din versiunile caracteristice pentru religia creștină (occidentală), cît și pentru ideologia statelor capitaliste moderne, servește de asemenea expansiunii coloniale : așa arată o altă lecție, oarecum surprinzătoare, a istoriei noastre exemplare.

Concomitent cu anularea singularității celuilalt exterior, civilizația occidentală își găsea un altul interior. De la vîrsta clasicismului pînă la finele romantismului (adică pînă în zilele noastre), scriitorii și moraliștii nu au încetat să descopere că persoana nu este unitară, sau chiar că ea nu este nimic, că eu este un altul, sau o banală cameră cu ecouri. Nimeni nu mai crede în oamenii-animale din pădure, dar, în schimb, a fost descoperit animalul din om, „acest misterios element al sufletului care nu pare a recunoaște nici o jurisdicție umană, dar, în ciuda inocenței individului în care sălășluiește, trăiește vise oribile și-și șoptește gîndurile cele mai interzise" (Melville, *Pierre ou les Ambiguïtés,* IV,2). Instaurarea inconștientului poate fi considerată drept punctul culminant al acestei descoperiri a celuilalt în sine.

Am impresia că această perioadă a istoriei europene este, la rîndul ei, pe cale de a se încheia astăzi. Reprezentanții civilizației occidentale nu mai cred cu tot atîta naivitate în superioritatea ei, iar

mişcarea de asimilare îşi pierde suflul în această direcţie, chiar dacă ţările, noi sau vechi, din lumea a treia continuă să dorească a trăi ca europenii. În plan ideologic cel puţin, încercăm să combinăm ce ni se pare mai bun din cei doi termeni ai alternativei ; vrem egalitatea fără ca ea să implice identitatea ; dar şi diferenţa fără ca aceasta să degenereze în superioritate / inferioritate ; sperăm să culegem roadele modelului egalitarist şi ale modelului ierarhic ; aspirăm să regăsim sensurile socialului fără a pierde calitatea individualului. Socialistul rus Alexandr Herzen scria la mijlocul secolului al XIX-lea : „Să înţelegi toată întinderea, realitatea şi caracterul sacru al drepturilor persoanei fără a distruge societatea, fără a o fracţiona în atomi ; iată obiectivul social cel mai greu de realizat". Şi astăzi continuăm să afirmăm acelaşi lucru.

Să trăieşti diferenţa în egalitate : lucrul este mai uşor de spus decît de înţăptuit. Totuşi, mai multe personaje din istorisirea mea exemplară se apropiau în diverse moduri de acest ţel. În plan axiologic, un Las Casas reuşea la bătrîneţe să-i iubească şi să-i stimeze pe indieni, nu în funcţie de propriu-i ideal, ci de al lor : o iubire unificatoare, „neutră" am putea spune, ca să folosim un termen drag lui Blanchot şi lui Barthes. În planul acţiunii, al asimilării celuilalt sau al identificării cu el, un Cabeza de Vaca atingea de asemenea un punct neutru, nu pentru că ar fi fost indiferent faţă de cele două culturi, ci pentru că le trăise pe amîndouă din interior ; nu se mai simţea înconjurat numai de către nişte „ei" ; fără a deveni indian, Cabeza de Vaca nu mai era pe de-a-ntregul spaniol. Experienţa sa o simbolizează şi o anunţă pe aceea a exilatului modern, care, la rîndul său, personifică o tendinţă proprie societăţii noastre : acea fiinţă care şi-a pierdut patria fără a fi dobîndit o alta, care trăieşte într-o dublă exterioritate. Exilatul încarnează astăzi cel mai bine, deturnîndu-l de la sensul său originar, idealul lui Hugues de Saint-Victor, pe care acesta îl formula astfel în secolul al XII-lea : „Omul căruia patria sa i se pare primitoare nu este decît un începător naiv ; cel pentru care fiecare ţinut este aidoma celui din care se trage este deja un om puternic ; dar perfecţiunea o atinge numai cel pentru care lumea întreagă este ca o ţară străină" (eu care sînt bulgar locuind în Franţa, împrumut acest citat de la Edward Sad'd, palestinian trăitor în Statele Unite, care, la rîndul său, îl găsise la Erich Auerbach, german exilat în Turcia).

În fine, pe planul cunoaşterii, un Duran şi un Sahagun anunţau, fără a-l conştientiza pe deplin, dialogul culturilor, încarnat, din perspectiva noastră, de etnologie, copilul colonialismului şi, în acelaşi

timp, dovada agonici sale : un dialog unde nimeni nu are ultimul cuvînt, unde nici o voce nu o reduce pe cealaltă la statutul de simplu obiect, şi unde experienţa faţă de celălalt este profitabilă ; Duran şi Sahagun, simboluri ambigui, căci sînt spirite medievale ; poate că tocmai această exterioritate faţă de cultura timpului lor le motivează modernitatea. Din aceste varii exemple reiese o aceeaşi proprietate : o nouă exotopie (pentru a ne exprima în termenii lui Bahtin), o afirmare a exteriorităţii celuilalt concomitent cu recunoaşterea sa ca subiect. Există aici poate nu numai o nouă modalitate de a trăi alteritatea, dar şi o trăsătură caracteristică a timpului nostru, asemenea individualismului şi autotelismului pentru epoca al cărei sfîrşit începem să-l întrevedem. Aşa ar gîndi un optimist ca Levinas : „Epoca noastră nu se defineşte nici prin arta pentru artă şi nici prin nihilism. Ea întruchipează acţiunea spre o lume ce urmează a veni, depăşire a propriei epoci – depăşire de sine care reclamă epifania Celuilalt".

Ilustrează oare cartea de faţă această nouă atitudine vizavi de celălalt, prin relaţia pe care am stabilit-o cu autorii şi personajele secolului al XVI-lea ? Nu pot garanta decît pentru propriile-mi intenţii, nu şi pentru efectul provocat de ele. Am vrut să evit două extreme. Prima era eventualitatea de a lăsa să se audă vocea personajelor în sine, aşa cum este ea ; să încerc să dispar pentru a-l servi mai bine pe celălalt. A doua, de a-i supune pe ceilalţi, transformîndu-i în nişte marionete ce puteau fi oricînd controlate prin sfori. Între cele două extreme am căutat nu terenul compromisului, ci calea dialogului. Interpelez, transpun, interpretez textele ; dar le şi las să vorbească (de unde cantitatea citatelor), şi să se apere. De la Colon la Sahagun, personajele nu vorbeau o aceeaşi limbă cu mine ; dar a-l face pe celălalt să trăiască nu înseamnă să-l laşi intact, cu atît mai mult cu cît faptul nu e realizabil nici dacă-i acoperi în totalitate vocea. Apropiate şi depărtate în acelaşi timp, am vrut să le văd transformîndu-se într-unul dintre interlocutorii dialogului nostru.

Dar epoca noastră se defineşte şi printr-o experienţă oarecum caricaturală a aceloraşi trăsături ; lucru fără îndoială cu neputinţă de evitat. Experienţa ce camuflează adesea trăsătura nouă prin abundenţa ei, şi cîteodată chiar o precede, o parodiază lipsindu-se foarte bine de model. Iubirea „neutră", justiţia „distributivă" a lui Las Casas sînt parodiate şi golite de sensul lor, într-un relativism generalizat, unde totul se echivalează, cu condiţia alegerii punctului de vedere adecvat ; perspectivismul duce la indiferenţă şi la renunţarea la orice valoare. Descoperirea de către „eu" a unor „ei" care îl locuiesc este însoţită de afirmarea, cu cît mai înfricoşătoare, a dispariţiei lui „eu"

în „noi", caracteristică regimurilor totalitare. Exilul este fecund dacă aparţii în acelaşi timp de ambele culturi, fără a te identifica cu vreuna ; dar dacă societatea în ansamblul ei este formată din exilaţi, dialogul culturilor încetează, înlocuit de eclectism şi comparatism, de capacitatea de a iubi cîte puţin din tot, de a simpatiza fără patimă cu orice opţiune fără a îmbrăţişa vreodată vreuna. Heterologia, care lasă să se audă diferenţa vocilor, este necesară ; polilogia este fadă. În fine, poziţia etnologului este fecundă ; cu mult peste cea a turistului pe care curiozitatea faţă de moravurile străine îl împinge pînă în insula Bali sau în suburbiile din Bahia, dar care închide experienţa eterogeneităţii în spaţiul concediilor plătite. Este nu mai puţin adevărat că, spre deosebire de etnolog, el îşi plăteşte concediile din propriu-i buzunar.

Istoria exemplară a cuceririi Americii ne dovedeşte că civilizaţia occidentală a învins, între altele, datorită superiorităţii sale în ce priveşte comunicarea umană ; dar şi că această superioritate s-a afirmat în detrimentul comunicării cu lumea. Ieşiţi din perioada colonială simţim confuz nevoia de a revaloriza această comunicare ; dar şi aici parodia pare să preceadă versiunea serioasă. Hippy-ii americani ai anilor şaizeci, în refuzul lor de a adopta idealul ţării lor care bombarda Vietnamul, au încercat să regăsească viaţa sălbaticului bun. Oarecum la fel cu indienii din descrierile lui Sepulveda, doreau să se lipsească de bani, să uite cărţile şi scrierea, să-şi manifeste indiferenţa faţă de vestimentaţie şi să renunţe la utilizarea maşinilor, făcînd singuri totul. Dar aceste comunităţi erau evident destinate eşecului, din moment ce suprapuneau aceste trăsături „primitive" pe o mentalitate individualistă perfect modernă. Clubul Mediteranean, în schimb, înlesneşte experienţa cufundării în lumea primitivă (absenţa banilor, a cărţilor şi eventual a veşmintelor) fără a pune sub semnul întrebării continuitatea vieţii „civilizate" ; se cunoaşte succesul comercial al formulei. Revenirile la religiile vechi sau noi sînt nenumărate ; ele dovedesc forţa năzuinţelor, dar nu cred că o pot încarna : întoarcerea la trecut nu este posibilă. Ştim că nu mai vrem să avem de-a face cu morala (amorala) acelui „totul este permis", căci i-am trăit consecinţele ; dar, pentru a le percepe sensul, trebuie găsite noi interdicţii, sau motivaţii noi în locul celor vechi. Capacitatea de improvizaţie şi de identificare instantanee caută să se echilibreze printr-o valorizare a ritualului şi a identităţii ; dar ne putem îndoi că întoarcerea la origini ar fi suficientă.

Relatînd şi analizînd istoria cuceririi Americii am ajuns la două concluzii aparent contradictorii. Pentru a vorbi despre formele şi

tipurile de comunicare, m-am plasat mai întîi într-o perspectivă tipologică : indienii favorizează schimbul cu lumea, europenii pe cel dintre oameni ; nici unul nu este intrinsec superior celuilalt, şi avem totdeauna nevoie de amîndouă în acelaşi timp ; dacă cîştigăm pe unul dintre planuri, pierdem în chip necesar pe celălalt. Dar, în acelaşi timp, am fost obligat să constat o evoluţie în „tehnologia" simbolismului ; simplificînd, ea poate fi redusă la apariţia scrierii. Or, aceasta favorizează improvizaţia în detrimentul ritualului, ca şi în ce priveşte concepţia liniară asupra timpului, sau, altfel spus, în ce priveşte percepţia celuilalt. Să existe oare o evoluţie, de la comunicarea cu lumea la comunicarea dintre oameni ? Mai general, dacă evoluţia există, noţiunea de barbarie nu-şi regăseşte ea un sens nerelativ ?

Pentru mine, soluţia acestei aporii nu rezidă în renunţarea la una din cele două afirmaţii, ci, mai curînd, în recunoaşterea, în cazul fiecărui eveniment, a unor multiple determinări, care condamnă la eşec orice tentativă de a sistematiza istoria. Aşa se explică faptul că progresul tehnologic, o ştim prea bine astăzi, nu atrage după sine superioritatea în planul valorilor morale şi sociale (nici inferioritatea, de altfel). Societăţile cu scriere sînt mai avansate decît societăţile fără scriere ; dar putem ezita dacă ar trebui să alegem între societăţile sacrificiale şi societăţile „cu masacre".

Pe un alt plan încă, experienţa recentă este descurajatoare : dorinţa de a depăşi individualismul societăţii egalitariste şi de a atinge socialitatea proprie societăţilor ierarhice se regăseşte, între altele, în statele totalitare. Acestea sînt aidoma copilului monstruos de care se temea Bernard Shaw, pe care-l presimţise, se pare, Isadora Duncan : la fel de urît ca acela şi la fel de prost ca aceasta din urmă. Astfel de state, desigur moderne prin aceea că nu pot fi asimilate nici societăţilor sacrificiale, nici societăţilor „cu masacre", reunesc totuşi unele trăsături ale amîndorura, şi ar îndreptăţi crearea unui cuvînt-armonică : societăţi cu *masacrificiu*. Ca şi în cazul celor dintîi, este profesată o religie de stat ; ca la celelalte, comportamentul este fondat pe principiul karamazovian „totul este permis". Ca în cazul sacrificiului, uciderea are loc mai întîi în propria casă ; ca în cazul masacrelor, realitatea acestor omoruri este disimulată şi negată. Ca şi în primul caz, victimele sînt alese individual ; ca şi dincoace, ele sînt exterminate fără nici o noţiune a ritualului. Al treilea termen există, dar este şi mai rău decît precedentele ; ce rămîne de făcut ?

Forma discursului care mi s-a impus pentru această carte, istoria exemplară, rezultă tot din dorinţa de a depăşi limitele scrierii

sistematice, fără ca, în același timp, să „revin" la mitul pur. Comparîndu-i pe Colon și Cortés, pe Cortés și Moctezuma, conștientizez faptul că formele comunicării, producere ca și interpretare, chiar dacă sînt universale și eterne, nu sînt oferite liberei alegeri a scriitorului, ci sînt corelate cu ideologiile în vigoare, și pot astfel deveni semnul lor. Dar care este discursul adecvat mentalității heterologice ? În civilizația europeană, *logosul* a învins *mythosul* ; sau, mai curînd : în locul discursului polimorf, s-au impus două genurii omogene : știința și tot ce-i este înrudit ține de discursul sistematic ; literatura și avatarurile ei practică discursul narativ. Dar acest din urmă teren se îngustează pe zi ce trece : chiar și miturile sînt reduse la niște tablouri cu dublă intrare, istoria însăși este înlocuită prin analiza sistematică, iar romanele războiesc care mai de care cu desfășurarea temporală, pentru o formă spațială, tinzînd spre idealul matricei nemișcate. Nu mă puteam despărți de viziunea „învingătorilor" fără a renunța în același timp la forma discursivă pe care ei și-o însușiseră. Simt nevoia (și nu văd în aceasta nimic individual, de aceea o și scriu) de a adera la o povestire care mai curînd propune decît impune ; de a regăsi, în interiorul unui singur text, complementaritatea dintre discursul narativ și discursul sistematic în așa fel încît „istoria" mea să semene poate mai mult, în ce privește genul, și lăsînd la o parte orice chestiune legată de valoare, cu cea a lui Herodot, decît cu idealul unor istorici contemporani. Anumite fapte pe care le relatez conduc la afirmații generale ; altele (sau alte aspecte ale acelorași fapte), dimpotrivă. Alături de povestirile pe care le supun analizei rămîn și altele, neanalizabile. Și dacă, în chiar această clipă, „extrag morala" istoriei mele, nu o fac deloc cu gîndul de a-i oferi și a-i încremeni sensul ; o povestire nu se poate reduce la o maximă ; ci pentru că mi se pare mai onest să formulez cîteva din impresiile pe care le lasă asupră-mi, din moment ce și eu sînt unul dintre cititorii ei.

Istoria exemplară a existat în trecut ; dar aici termenul nu mai are același sens. De la Cicero încoace, se repetă necontenit adagiul *Historia magistra vitae* ; sensul său este că destinul uman este neschimbat, iar comportamentul prezent poate fi reglat de erorile trecutului. Această concepție asupra istoriei și destinului a pierit o dată cu apariția ideologiei individualiste moderne, din moment ce se înclină în fața concepției că viața unui individ îi aparține și că ea nu are nimic de-a face cu viața altuia. Nu cred că povestirea cuceririi Americii este reprezentativă în sensul că ea ar închipui o imagine fidelă a relațiilor noastre cu celălalt : Cortés nu numai că nu seamănă cu

Colon, dar nici noi nu mai semănăm cu Cortés. Necunoscînd istoria, spune adagiul, riscăm să o repetăm ; dar nu pentru că o cunoaştem ştim ce trebuie făcut. Semănăm cu conchistadorii şi în acelaşi timp ne deosebim de ei ; exemplul lor este instructiv, dar nu vom fi niciodată siguri că, dacă *nu* ne comportăm ca ei, nu sîntem tocmai pe calc de a-i imita, adaptîndu-ne noilor circumstanţe. Dar istoria lor poate fi exemplară pentru noi în măsura în care ne permite să reflectăm asupra noastră înşine, să descoperim asemănările ca şi diferenţele : odată mai mult, cunoaşterea de sine trece prin cunoaşterea celuilalt. Pentru Cortés, cucerirea cunoaşterii duce la cucerirea puterii. Preiau cucerirea cunoaşterii, chiar dacă o fac pentru a rezista în faţa puterii. Este o oarecare uşurinţă în a ne mulţumi să-i condamnăm pe conchistadorii răi şi să-i regretăm pe indienii buni, ca şi cum, pentru a-l combate, ar fi suficient să identifici răul. Nu înseamnă să faci elogiul conchistadorilor dacă recunoşti, aici sau acolo, superioritatea lor ; dacă vrei să o poţi stăvili într-o bună zi, trebuie să studiezi armele cuceririi. Căci cuceririle nu aparţin numai trecutului.

Nu cred că istoria ascultă de vreun sistem, şi nici că pretinsele sale „legi" permit decidcrea formelor sociale ale viitorului, sau chiar ale prezentului. Cred însă că, devenind conştient de relativitatea, deci de arbitrarul unei trăsături a culturii noastre, înseamnă deja să o modifici puţin ; şi mai cred că istoria (nu ştiinţa, ci obiectul ei) nu este nimic altceva decît o serie de asemenea modificări imperceptibile.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

În lista Referinţelor se găsesc indicaţii cu privire la lucrările citate în text, în spaniolă, franceză şi engleză ; ofer în cele ce urmează cîteva informaţii bibliografice suplimentare. Comentatorii moderni sînt pomeniţi în funcţie de un singur criteriu : posibila lor influenţă asupra textului meu. Această notă nu reprezintă prin urmare decît o *Tabula gratulatoria.*

A descoperi

Textele utilizate în această secţiune sînt în primul rînd cele ale lui Colon, apoi ale contemporanilor şi ale însoţitorilor săi (Chanca, Cuneo, Mendez), precum şi scrierile istoricilor epocii : P. Martyr, Bernaldez, F.Colon, Oviedo, Las Casas. Printre biografiile moderne, cea a lui Madariaga (*Christophe Colomb*, Paris, Calmann-Lévy, 1952 ; Le livre de poche, 1968) constituie, cu excepţia rasismului său, o lectură agreabilă. O biografie de mari dimensiuni a apărut de curînd în limba franceză : J.Heers, *Christophe Colomb*, Paris, Hachette, 1981. Studiul lui L.Olschki, „What Columbus Saw on Landing in the West Indies", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 84 (1941), p.633-659, este une dintre rarele lucrări care se apropie foarte mult de subiectul dezbătut aici ; la prima vedere toate concluziile lui Olschki sînt altele, ceea ce se explică, în parte, prin generalitatea spuselor sale, în parte prin ideologia sa europocentristă. A.Gerbi, în *Naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristobal Colon a Gonzalo Fernandez de Oviedo*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1978 (originalul în italiană, 1975), a studiat percepţia naturii la Colon, dintr-un punct de vedere din nou diferit.

Asupra faptului global al descoperirii, voi semnala trei lucrări. Opul lui P. Chaunu (*Conquête et Exploitation des nouveaux mondes, XVI-e s.*, Paris, PUF, 1969) cuprinde o imensă bibliografie şi numeroase informaţii. Cartea de mici dimensiuni a lui J.H.Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge UP, 1970

este sugestivă. Şi, în fine, lucrarea lui E. O'Gorman *The Invention of America*, Bloomington, Indiana UP, 1961, despre evoluţia concepţiilor geografice legate de descoperirea Americii.

A cuceri

În cele patru volume ale lucrării *Guide to Ethnohistorical Studies*, publicate sub conducerea lui H.F.Cline, şi care formează volumele 12 pînă la 15 din *Handbook of the Middle American Indians* (Austin, University of Texas Press, 1972-1975) descoperim o mină inepuizabilă de informaţii istorice şi bibliografice.

Pentru cunoaşterea societăţii aztece, sursele cele mai preţioase sînt: (a) descrierile, compilaţiile şi traducerile călugărilor spanioli (le-am utilizat pe ale lui Motolinia, Duran, Sahagun, Tovar, de Landa, alături de *Relacion de Michoacan*), la care trebuie adăugată descrierea unui laic, A. de Zorita ; (b) scrierile, în limbile indiană sau spaniolă ale indienilor sau metişilor (ca, de pildă, Tezozomoc, Ixtlilxochitl, J.B. Pomar, *Les Livres de Chilam Balam. Les Annales des Cakchiquels*, Chimalpahin). Referinţele la Sahagun trimit cînd la *Codex Florentin* (prescurtat CF), versiunea ilustrată şi bilingvă a cărţii sale (pentru toate pasajele în nahuatl), cînd la *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, pentru restul pasajelor.

Printre conchistadori, autorii cei mai importanţi sînt Cortés (relatările către Carol Quintul şi alte documente) şi Bernal Diaz (*Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne*). Am utilizat de asemenea cronicile de dimensiuni mai reduse ale lui J.Diaz, F. de Aguilar, A. de Tapia, D. Godoy. Primii istorici, P. Martyr, Gomara, Oviedo şi Las Casas, oferă, de asemenea, documente inedite.

În ce priveşte motivaţiile cuceririi spaniole mai poate fi consultat J.Soustelle, *Rencontre de la civilisation hispanique et des civilisations indigènes de l'Amérique*, Paris, s.d. (text multiplicat). Despre *huehuetlatolli* am folosit studiul lui Thelma D.Sullivan, „The Rhetorical Orations or *Huehuetlatolli*, Collected by Sahagun", in M.S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagun*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, p.79-109. Relativ la mitul lui Quetzalcoatl, a se vedea cartea fundamentală a lui J. Lafaye, *Quetzalcoatl et Guadalupe*, Paris, Gallimard, 1974 cît şi notele lui A.Padgen la remarcabila traducere a *Scrisorilor* lui Cortés în engleză. În ce priveşte gîndirea aztecă, am profitat de cartea lui M. Leon-Portilla, *Filosofia nahuatl*, Mexico, UNAM, 1959 (versiunea engleză : *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman, University of Oklahoma Press, 1963). Cărţile lui

Octavio Paz, de pildă *Le Labyrinthe de la solitude* şi *Critique de la pyramide* (Paris, Gallimard 1972) reprezintă o preţioasă sursă de reflecţie pentru oricine se preocupă de istoria Mexicului.

Cadrul care înlesneşte comparaţia dintre azteci şi spanioli datorează mult lucrărilor de sociologie comparată ale lui Louis Dumont, în special *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966 ; *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977 ; „La conception moderne de l'individu", *L'Esprit*, februarie 1978, p.3-39. Despre efectele prezenţei sau ale absenţei scrierii, cf. J.Godoy, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge UP, 1977, trad. în fr. *La Raison graphique*, Paris, Minuit, 1978. Ideea improvizaţiei ca o caracteristică a civilizaţiei occidentale în Renaştere mi-a fost oferită de eseul lui Stephen Greenblatt, „Improvisation and Power", in E.Said (ed.), *Literature and Society*, Baltimore&London, The Johns Hopkins University Press, 1980, p.57-99 ; tot el citează şi istoria lucayenilor a lui P. Martyr. Despre relaţia dintre perspectiva lineară şi marile descoperiri ale Renaşterii, cf. printre alţii S.Y.Edgerton Jr., „The Art of Renaissance Picture-Making and the Great Western Age of Discovery", in *Essays presented to Myron P.Gilmore*, Florenţa, La Nuova Italia Editrice, 1978, t.2, p.133-153. În ce priveşte caracteristicile formale ale reprezentării la mexicani, scrierile lui D.Robertson deţin autoritatea în materie, de exemplu „Mexican Indian Art and the Atlantic Filter. Sixteenth to Eighteenth Centuries", in F.Chiappelli (ed.), *First Images of America*, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1976, t.1, p.483-494.

A iubi

O mare parte din sursele utilizate aici sînt cele folosite în precedentul capitol. Trebuie adăugate celelalte lucrări ale lui Las Casas, tratatele lui Sepulveda şi ale lui Vitoria şi mai multe documente provenind de la autorităţile civile sau religioase.

Istoricii demografi care au remodelat ideile noastre despre populaţia indiană dinainte şi de după cucerire sînt cunoscuţi şi sub numele de „şcoala de la Berkeley". A se vedea în special lucrările lui S.Cook şi W.W. Borah, *The Indian Population of Central Mexico* (1531-1610), Berkeley - Los Angeles - Londra, University of California Press, 1960 ; *Essays in Population History : Mexico and the Caribbean, ibid.*, 1971. În legătură cu dezbaterea Las Casas – Sepulveda şi asupra ecourilor ei, am utilizat lucrările lui L.Hanke (în special *Aristotle and the American Indian*, Bloomington&Londra, Indiana UP, 1970 (prima ed. 1959) ; şi *All Mankind is One*, DeKalb, III.,

Northern Illinois UP, 1974 ; S. Zavala (de exemplu *L'Amérique Latine. Philosophie de la conquête*, Paris-La Haye, Mouton, 1977) ; M.Bataillon (*Études sur Bartolomé de Las Casas*, Paris, Centre de recherches de l'Institut d'études hispaniques, 1965) şi culegerea colectivă *Bartolomé de Las Casas in History*, îngrijită de J.Friede şi B.Keen (DeKalb, Ill., Northern Illinois UP, 1971).

Găsim numeroase informaţii despre imaginea aztecilor în Occident la B.Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, N.J., Rutgers UP, 1971 ; iar despre impactul global al descoperirii şi al cuceririi, la F.Chiappelli (ed.), *First Images of America*, Berkeley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 1976, 2 vol.

A cunoaşte

Asupra lui Vasco de Quiroga am consultat S. Zavala, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Mexico, Porrua, 1965, şi F.B.Warren, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa-Fé*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1963. În ce-l priveşte pe Sahagun, două surse mi-au fost de un deosebit folos : volumul colectiv publicat sub îngrijirea lui M.S.Edmonson, *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagun*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, în special studiul lui A. Lopez Austin asupra chestionarelor ; şi textele reunite în *Guide to Ethnohistorical Studies* p.2, 1973 (t.13 din *Handbook*, la care m-am mai referit deja). Lucrarea lui R. Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique* (Paris, Institut d'ethnologie de Paris, 1933) este în continuare deosebit de instructivă ; iar cartea lui G. Baudot, *Utopie et Histoire au Mexique* (Toulouse, Privat, 1976) are un bogat conţinut informativ. Articolul lui F. Lestringant, „Calvinistes et cannibales", *Bulletin de la Société du protestantisme français*, 1 şi 2, 1980, p.9-26 şi 167-192 mi se pare foarte sugestiv.

Epilog

E. Levinas, filosoful alterităţii, este autorul lucrării *Totalité et Infini*, La Haye, M.Nijhoff, 1961. Citez aici *L'Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p.43. Blanchot vorbeşte despre conceptul de neutru în *L'Entretien infini* (Paris, Gallimard, 1969), iar Barthes, în *Roland Barthes* (Paris, Seuil, 1975). Referinţa la Auerbach priveşte „Philologie und Weltliteratur", din *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Berna, Francke, 1967 ; iar referinţa la Sad'd, trimite la cartea sa *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1980.

Din Herzen (în ruseşte Gercen), citez *Sobranie sochinenij*, în 30 de volume (Moscova-Leningrad, 1955, t. 5, p.62). L. Dumont evocă câteva trăsături ale modernităţii în lucrările sale mai sus citate şi în „La communauté anthropologique et l'idéologie", *L'Homme*, 18 (1978), 3-4, p. 83-110. Accesul la textele lui Bahtin despre alteritate şi exotopie este înlesnit de cartea mea, *Mikhail Bakhtine le principe dialogique* (Paris, Seuil, 1981).

Despre opoziţia discurs narativ / discurs sistematic, cf. H. Weinrich „Structures narratives du mythe", *Poétique*, 1 (1970), 1, p. 25-34 ; şi K.Stierle, „L'Histoire comme Exemple, l'Exemple comme Histoire", *Poétique*, 3 (1972) 10, p.176-198.

Aş dori în încheiere să le mulţumesc tuturor celor care, prin intervenţiile lor orale sau scrise, m-au ajutat să corectez versiunile anterioare ale acestei lucrări, şi mai ales lui Catherine Malamoud, Fedora Cohan, Esther Pasztory, Diana Fane.

REFERINŢE

J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1962. Trad. fr. : *Histoire naturelle et morale des Indes Occidentales*, Paris, Payot, 1979. Trad. engl. : *The Natural and Moral History of the Indies*, 2 vol., Londra, The Hakluyt Society, 1880.

F. de Aguilar, *Relacion breve de la conquista de la Nueva España*, Mexico, Porrua, 1954. Trad engl. : P. de Fuentes, *The Conquistadors*, New York, Orion, 1963.

Annales des Cakchiquels, Trad. span. : *Anales de los Cakchiqueles (Memorial de Solola). Titolo de los Señores de Totonicapan*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1950. Trad. engl. : *The Annales of the Cakchiquels, Title of the Lords of Totonicapan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1953.

A. Bernaldez, *Historia de los Reyes Catolicos don Fernando y doña Isabel*, Granada, 1856. Trad. engl. : *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*, t.1, Londra, The Hakluyt Society, 1930 (ediţie bilingvă).

L. de Bienvenida, „Carta a Don Felipe", 10.2.1548, in *Cartas de Indias*, t.1, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 264, 1974, p.70-82. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de piices relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838.

F. de Bologna, „Lettre à Clément de Monelia", trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de piices relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838, p.205-221.

G. Bruno, „De l'infinito universo e mondi", in *Opere italiane*, t.1, Bari, 1907. Trad. engl. : „On the Infinite Universe and Worlds", in D.W. Singer, *G. Bruno. His Life and Thought*, New York, Schuman, 1950, p.225-378.

A.N. Cabeza de Vaca, Naufragios y Comentarios, Madrid, Taurus, 1969. Trad. fr. : *Naufrages....Commentaires*, Paris, Fayard, 1980. Trad. engl. : *Adventures in the Unknown Interior of America*, New York, Collier Books, 1961.

Carol Quintul, „Cedula", 1530, in Diego de Encinas, *Cedulario Indiano* (1596), 4 vol., Madrid, Cultura Hispanica, 1945-1946. Trad. fr. : S. Zavala, *L'Amérique latine, philosophie de la conquête*, Paris – La Haye, Mouton, 1977.

„Carta...a Mr. de Xevres", 4.6.1516, *Coleccion de Documentos Ineditos...America*, t. 7, Madrid, 1867, p. 397-430. Trad. fr. : *Las Casas et la Défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971, p.61-63 (extrase).

U. Chauveton, „Aux lecteurs chrestiens", in J. Benzoni, *Histoire naturelle du Nouveau Monde*, Lyon, 1579.

Chilam Balam de Chumayel. Trad. span. : *Libro de los libros de Chilam balam*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1948. Trad. fr. : *les Prophéties de Chilam Balam*, Paris, Gallimard, 1976 (versiune poetizată). Trad. engl. : *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.

F. S. A. M. Chimalpahin. Trad. fr. : *Sixiime et septiime relations*, Paris, 1889 (ediție bilingvă).

Codex Florentin. Trad. engl : *Florentine Codex*, 12 vol., Santa Fé, N. M. Monographs of the School of American Research, 1950-1969. (Ediție bilingvă. În afară de traducerea lui Sahagun, nu există o altă traducere integrală în spaniolă).

Coleccion de cantares mexicanos, Mexico, 1904.

C. Colon, *Raccolta colombiana. I*, t.1 și 2, Roma, 1892-1894. Trad. fr. : *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1961 ; *la Découverte de l'Amérique*, Paris, Maspero, 1979. Trad. engl. : *Journals and Other Documents*, New York, Heritage Press, 1963 ; *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*, 2 vol., Londra, Hakluyt Society, 1930, 1933 (ediție bilingvă).

F. Colon, *Histoire*, trad. span. : *Vida del Almirante don Cristobal Colon*, Mexico. Fondo de Cultura Economica, 1947. Trad. fr. : *Histoire de la vie et des découvertes de Christophe Colomb*, Paris, 1879. Trad. engl. : *The Life of the Admiral Christopher Columbus*, New Brunswick, N. J. Rutgers UP, 1959.

H. Cortés, *Cartas y Documentos*, Mexico, Porrua, 1963. Trad. fr. :

Lettres à Charles Quint, Paris, 1896. Trad. engl : *Letters from Mexico*, New York, Grossman, 1971.

M. de Cuneo, „Lettre à Annari", 28.10.1495, *Raccolta columbiana*, p.III, t. 2, p.95-107. Trad. engl. : C. Columbus, *Journals...*, p.209-228.

Dialogues, trad. engl. : „The Aztec-Spanish Dialogues of 1524", *Alcheringa*, 4 (1980), 2, p. 52-193 (ediție bilingvă).

B. Diaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 vol., Mexico, Porrua, 1955. Trad. fr. : *Histoire véridique de la conquête de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1877. Trad. engl. : *The True History of the Conquest of New Spain*, 5 vol., Londra, The Hakluyt Society, 1908-1916.

J. Diaz, „Itinerario...", in J. Garcia Icazbalceta, *Coleccion de documentos para la historia de Mexico*, t. 1, Mexico, 1858, p. 281-308 (incluzînd „originalul" italian). Trad. fr.: H. Ternaux-Compans, *Recueil de pièces relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838. Trad. engl. : P. de Fuentes, *The Conquistadors*, New York, Orion, 1963.

D. Duran, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vol., Mexico, Porrua, 1967. Trad. engl : *Book of the Gods and Rites & The Ancient Calender*, Norman, University of Oklahoma Press, 1971 (partea I-a și a II-a) ; *The Aztecs. The History of the Indies of New Spain*, New York, Orion, 1964 (partea a III-a prescurtată).

Ferdinand, Isabela, „Carta...a D. C. Colon", in M. Fernandez de Navarrette, *Coleccion de los viages y descumbrimientos*, t. 2, Madrid, 1825, p.21-22.

Diego Godoy, „Relacion a H. Cortés", in *Historiadores primitivos de Indias*, t. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t.22, 1877, p.465-470. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de pièces relatives à la conquête du Mexique*, Paris, 1838.

F. Lopez de Gomara, *Historia de la conquista de Mexico*, Mexico, P. Robredo, 1943. Trad. fr. : *Histoire générale des Indes Occidentales...*, Paris, 1584. Trad. engl. : *Cortés, The Life of the Conquerer by His Secretary*, Berkeley–Los Angeles–Londra, University of California Press, 1964.

F. de Alva Ixtlilxochitl, „Relacion de la venida de los Españoles", in B. de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Mexico, Porrua, 1956. Trad. fr. : *Cruautés horribles des conquérants du Mexique*, Paris, 1838 (repr. Paris, Anthropos, 1967).

M. Jaume Ferrer, „Carta a Colon", 5.8.1495, in M. Fernandez de Navarrette, *Coleccion de los viages y descumbrimientos*, t. 2, Madrid, 1825, p. 103-105.

D. de Landa, *Relacion de las cosas de Yucatan*, Mexico, Porrua, 1959. Trad. fr. : *Relation des choses de Yucatan*, 2. vol, Paris, ed. Genet, 1928-1929 (ediţie bilingvă neterminată). Trad. engl. : *The Maya. Account of the Affairs of Yucatan*, Chicago, J. Philip O'Hara, 1975.

B. de Las Casas, *Apologetica Historia Summaria*, 2 vol., Mexico, UNAM, 1967.

B. de Las Casas, *Apologia*. Trad. span. : *Apologia...*, Madrid, Nacional, 1975. Trad. engl. : *In Defense of the Indians*, DeKalb, Northern Illinois UP, 1974.

B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, 3 vol., Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1951. Trad. engl. : *History of the Indies*, New York, Harper & Row, 1971 (extrase).

B. de Las Casas, toate celelalte scrieri : *Opusculos. cartas y memoriales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 110, 1958. Trad. fr. : *Oeuvres*, Paris, 1822 (extrase) ; M. Mahn-Lot, *B. de Las Casas, L'évangile et la force*, Paris, ed. du Cerf, 1964 (extrase) ; *Las Casas et la défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971 (extrase) ; *Trís brive relation sur la destruction des Indes & Les trente propositions trís juridiques*, Paris–La Haye, Mouton, 1974. Trad. engl. : *A Selection of His Writings*, New York, A. A. Knopf, 1971 (extrase) ; *The Devastation of the Indies*, New York, Seabury Press, 1974.

G. Lopez, „Carta al Emperador", in J. Garcia Icazbalceta, *Coleccion de documentos para la historia de Mexico*, t. 2, Mexico, 1866, p. 141-154.

Machiavelli, *Oeuvres complites*, Paris, Gallimard, 1952. Trad. engl. : *The Prince and the Discourses*, New York, The Modern House, 1940.

P. Martyr Anghiera, *De Orbe Novo*. Trad. span. : *Decadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Bajel, 1944. Trad. fr. : *De orbe novo, Les huit décades*, Paris, 1907. Trad. engl. : *De Orbe Novo*, 2 vol., New York, Putnam's, 1912.

G. de Mendieta, *Historia eclesiastica indiana*, Mexico, Porrua, 1971.

T. Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Mexico, Porrua, 1969. Trad. engl. : *History of the Indians of New Spain*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1973.

T. Motolinia şi D. Olarte, „Carta de Cholula", 27.8.1554. in *Documentos ineditos del siglo XVI para la historia de Mexico*, Mexico, 1914, p. 228-232. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Recueil de piices relatives à la conquête du Mexique*, Paris 1838.

A. de Nebrija, *Gramatica de la lengua castellana*, Oxford, 1926.

„Ordenanzas de Su Magestad...", in *Coleccion de documentos*

ineditos...America, t.16, Madrid, 1871, p.142-187. Trad. fr. : *Las Casas et la Défense des Indiens*, Paris, Julliard, 1971, p. 265-267 (extrase). Trad. engl. : L. Hanke, *History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations*, t. 1, Boston, Little, Brown & Co., 1967, 1967, p. 149-152 (extrase).

G. Fernandez de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra firme del Mar Oceano*, 5 vol., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. 117-121, 1959. Trad. engl. : *Natural History of the West Indies*, Chapel Hill, N. C., University of North Carolina Press, 1959 (extrase).

J. L. Palacios Rubios, „Requerimiento", *De las islas del mar oceano*, Mexico, 1954. Trad. fr. : S. Zavala, *L'Amérique latine. Philosophie de la conquéte*, Paris–La Haye, Mouton, 1977. Trad. engl. : L. Hanke, *History of Latin American Civilization. Sources and Interpretations*, t. 1, Boston, Little, Brown & Co, 1967.

Paul al III-lea, „Sublimus Deus", Trad. span. : *Documentos ineditos del siglo XVI para la historia de Mexico*, Mexico, 1914, p. 84-86. Trad. engl. : F. MacNutt, *Bartholomew De Las Casas*, New York, 1909, p. 427-431.

J. Bautista Pomar, *Relacion de Tezcoco*, Mexico, S. Chavez Hayhoe, 1941.

V. de Quiroga, *Documentos*, Mexico, Polis, 1939.

S. Ramirez de Fuenleal, „Carta", 3.11.1532. in *Coleccion de documentos ineditos del Archivo de Indias*, t. 13, Madrid, 1870, p. 250-260. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Second recueil de piices sur le Mexique*, Paris, 1840.

Relacion de las ceremonias y ritos, poblacion y gobierno de los Indios de la provincia de Mechuacan, Madrid, Aguilar, 1956. Trad. engl. : *The Chronicles of Michoacan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1970.

B. de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vol., Mexico, Porrua, 1956. Trad. fr. : *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1880. Trad. engl. : *A History of Ancient Mexico*, Nashville, 1932 (neterminată).

J. de San Miguel, „Carta", 20.8.1550, citat de J. Friede, „Las Casas y el movimiento indigenista en España y America en la primera mitad del siglo XVI", *Revista de Historia de America*, 34 (1952), p.371.

Salmeron, Maldonado, Ceynos, V. de Quiroga, „Carta a Su Magestad", 14.8.1531. *Coleccion de Documentos Ineditos... America*, t.41, Madrid, 1844, p.40-138. Trad. fr : H. Ternaux-Compans, *Second recueil de piices sur le Mexique*, Paris, 1840.

J. Gines de Sepulveda, *Democrates Alter*. Trad. span. : *Democrates secundo, De las Justas causas de la guerra contra los Indios*, Madrid, Instituto F. de Vitoria, 1951.

J. Gines de Sepulveda, „Del Reino y los Deberes del rey", *Tratados politicos*, Madrid, Instituto de estudios politicos, 1963.

Sumario de residencia, 2 vol., Mexico, 1852-1853.

A. de Tapia, „Relacion sobre la conquista de Mexico", in J. Garcia Icazbalceta, *Coleccion de documentos para la historia de Mexico*, t.2, Mexico, 1866, p. 554-594. Trad. engl. : P. de Fuentes, *The Conquistadors*, New York, Orion, 1963.

H.Alvarado Tezozomoc, *Cronica Mexicana*, Mexico, Vigil-Leyenda, 1944. Trad. fr. : *Histoire du Mexique*, 2 vol., Paris, 1853.

J. Tovar, Manuscrit Tovar, *Origines et Croyances des Indiens du Mexique*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1972 (ediție bilingvă, conține și scrisoarea către Acosta). Trad. engl. : P. Radin, *The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans*, Berkeley, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, t.17, 1, 1920, p. 67-123 (extrase).

P. de Valdivia, *Cartas...*, Sevilla, 1929.

F. de Vitoria, *De Indis. De Jure Belli*. Trad. span. : *Relecciones sobre los Indios y el derecho de guerra*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946. Trad. fr. : *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, Geneva, Droz, 1966. Trad. engl. : *De Indis et De Jure Bellis relectiones...*, Washington, Carnegie Inst., 1917.

A. de Zorita (sau Zurita), *Breve y sumaria relacion de los señores de la Nueva España*, Mexico, UNAM, 1942. Trad. fr. : *Rapport sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1838. Trad. engl. : *Life and Labor in Ancient Mexico. The Brief and Summary Relations of the Lords of New Spain*, New Brunswick, N.J., Rutgers UP, 1963.

J. de Zumarraga, „Carta a Su Magestad", 27.8.1529, in J. Garcia Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumarraga*, t. 2, Mexico, Porrua, 1947, p.169-245. Trad. fr. : H. Ternaux-Compans, *Second recueil de piices sur le Mexique*, Paris, 1840.

Indice

Acest indice nu cuprinde : 1. personaje literare, mitologice sau religioase ; destinarii scrisorilor şi ai relatărilor ; 3. personaje fără semnificaţie istorică. Indicele nu include *Nota bibliografică*. O listă de lucrări anonime figurează la sfîrşitul indicelui.

A

Acosta (J. de) 68, 73, 79, 211
Aguilar (F. de) 86, 97, 100, 107, 109, 115, 182, 205
Ahuizotl 135
Ailly (P. de) 17, 24, 32
Alberti (L. B.) 117
Alfraganus 31
Alvarado (P. de) 55, 56, 107, 202
Ambrozie (Sfîntul) 16
Antonio de Torres 25
Aristotel 142, 143, 150
Auerbach (E.) 231
Augustin (Sfîntul) 16, 146, 208

B

Bahtin (M.) 232
Barthes (R.) 231
Bernaldez (A.) 23, 25, 36, 40
Bienvenida (L. de) 60, 62
Blanchot (M.) 231
Bologna (F. de) 112
Brunelleschi (F.) 117
Bruno (G.) 178, 179
Bustamante (C. M.) 219

C

Cabeza de Vaca (A. N.) 184–186, 205, 231
Caonabo 40
Carol Quintul 110, 114, 124, 131, 150, 161, 163, 206
Casas, vezi Las Casas
Chauveton (U.) 224
Chimalpahin 159
Cicero 235
Clement VII 123
Colon (B.) 43
Colon [Columb] (C.) 8–49, 53, 62, 72–74, 95, 101, 102, 105, 117, 123, 137, 150, 153, 154, 163, 164, 181, 205, 229, 232, 235, 236
Colon (D.) 27
Colon (F.) 10, 39, 40, 43, 45
Cook (J.) 73
Cordoba (H. de) 95, 104
Cortés (H.) 9, 53–60, 68, 72, 79, 80, 84–88, 93, 95–118, 121–125, 150, 163–165, 168, 173, 182, 205, 207, 229, 235, 236
Cuauhtemoc 56, 58, 88, 89, 92, 100, 116, 131, 158
Cuneo (M. de) 21, 47, 48

D

Davila (P.) 140
Diaz del Castillo (B.) 55, 56, 58, 59, 60, 70, 71, 85, 86, 88, 96, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 115, 116, 123, 124, 125, 159, 183

Diaz (J) 95
Diocleţian 57
Dostoievski (F.) [Ivan Karamazov] 137
Duran (D.) 9, 59, 62–66, 68, 69, 74, 76, 80–83, 102, 113, 135, 149, 189–205, 208–211, 213, 215, 216, 218, 222–224, 231, 232
Dürer (A.) 124

E

Ezra 16, 24

F

Ferdinand 24, 39, 41, 45, 112, 161
Filip II 152, 155, 162, 222
Francesca (P. della) 117
Fuenleal 77, 161

G

Gama (V. da) 9
Gobineau (A.) 167
Godoy (D.) 108, 122
Gomara (F.L. de) 57, 96, 99, 104, 107, 110, 116, 202
Grijalva (J. de) 95, 103
Guerrero (G.) 183, 185, 205, 223
Guzman (N. de) 93, 94, 127

H

Herodot 235
Herzen (A.) 231
Hojeda (A. de) 34
Hugues de Saint Victor 231

I

Ioan Crisostomul (Sfîntul) 152
Isabela 24, 28, 39, 47
Itzcoatl 59
Ixtlilxochitl (A.) 100, 187

J

Jaume Ferrer (M.) 22
Jeronimo de San Miguel 133
Jesus de Coruna (M.) 211

K

Kafka (F.) 130

L

Landa 76, 134, 183, 186, 187, 190, 210
Las Casas 9, 11, 13, 15–18, 22–24, 27, 32, 46, 47, 73, 87, 110, 125–128, 132–134, 138, 140, 143, 147, 150–166, 173–185, 205, 206, 211, 222, 224, 227, 228, 231, 232
Lévinas 232
Lopez de Avila (A.) 183
Lopez (G) 206
Lucian 180, 181

M

Machiavelli 73, 112
Magellan 9
Malinche [Malintzin, Marina] 97, 98, 110, 183, 201, 205
Martyr Anghiera (P.) 37, 39, 57, 78, 99, 111, 112, 133, 142
Matei (Sfîntul) 178
Melville (H.) 231
Mendez (D.) 34
Mendieta (G. de) 205, 208, 224
Mendoza (A. de) 60
Michele de Cuneo 21
Moctezuma I 65, 69, 80
Moctezuma al II-lea 8, 9, 53, 55–60, 62, 66, 68–71, 73, 74, 76, 81, 83–92, 95–100, 102, 105, 106, 108–115, 118, 121, 123, 135, 202, 230, 235
Montejo (F. de) 183
Morus (T.) 180, 181
Motolinia 58, 60, 64, 85, 87, 89, 99,

127, 129, 130, 131, 134, 162, 164, 187, 206, 211, 215, 216, 224
Munoz Camargo (D.) 187

N

Nachancan 182
Narvaez (P. de) 55, 68, 129, 133, 157, 183
Nebrija (A. de) 121
Nezahualpilli 66, 71
Nunez de Balboa 133

O

Olarte (D.) 164
Olguin (G. de) 100
Olid (C. de) 93
Olmedo (B. de) 103
Olmos (A. de) 75, 205, 211, 224
Ortiz (T.) 141
Ovando (J. de) 162
Oviedo y Valdés (G.F. de) 139, 140, 142, 149, 155, 183

P

Palacios Rubios (J.L.) 138, 140, 162
Pane (R.) 40, 41, 44
Paul III 151
Pavel (Sfîntul) 102, 152, 178–180
Pierre d'Ailly, vezi Ailly
Pinzon (M.A.) 20, 29
Polo (M.) 12, 13, 16, 32
Pomar (J.B.) 75, 128, 187
Ptolemeu 19
Ptolemeu din Lucca 143

Q

Quiroga (V. de) 77, 130, 180–182, 184

R

Rivera 165
Roldan 34

S

Sahagun (B. de) 9, 76, 78, 79, 88, 113, 189, 205–224, 231, 232
Sandoval (G.) 100
Sepulveda (J.G. de) 9, 142–147, 149, 150, 153, 154, 160, 174, 178, 182, 223, 233
Socrate 7
Strabon 177

T

Tapia (A. de) 102, 104
Tezozomoc (A.) 87, 188, 199
Toma d'Aquino (Sfîntul) 143
Toscanelli (P) 24, 117
Tovar (J.) 56, 57, 69, 71, 72, 75, 79, 87–89, 199, 201, 224

V

Valdivia (P.) 139
Vitoria (F. de) 140, 141, 166, 168

Z

Zorita (A. de) 66, 75, 87, 117, 133
Zumarraga (J. de) 127, 190

Lucrări anonime

Annales des Cakchiquels
Chilam, Balam de Chumayel
Codex Florentin
Collecion de cantares mexicanos
Cronica X

Dialogues et doctrine chrétienne

Popol Vuh

Relacion de Michoacan

Sumario de residencia

CUPRINS

I. A DESCOPERI

Descoperirea Americii 7
Colon hermeneut 16
Colon şi indienii 35

II. A CUCERI

Motivele victoriei 53
Moctezuma şi semnele 62
Cortés şi semnele 95

III. A IUBI

A înţelege, a lua şi a distruge 121
Egalitate sau inegalitate 137
Sclavagism, colonialism şi comunicare 157

IV. A CUNOAŞTE

Tipologia relaţiilor cu celălalt 173
Duran, sau metisajul culturilor 189
Opera lui Sahagun 205

EPILOG

Profeţia lui Las Casas 227

Notă bibliografică 237
Indice 247

Tzvetan Todorov

Cucerirea Americii. Problema Celuilalt.

▪ A descoperi ▪ A cuceri ▪ A iubi ▪ A cunoaşte

Descoperirea Americii reprezintă una dintre cele mai uluitoare aventuri din istorie, o întîlnire extremă şi exemplară. A-l descoperi pe celălalt înseamnă să comunici cu lumea, să comunici cu oamenii. Comparîndu-l pe Cristofor Columb cu Cortes, pe Cortes cu Moctezuma, Todorov este conştient că formele comunicării – producere şi interpretare – chiar universale fiind, nu sînt oferite liberei opţiuni, ci se supun ideologiilor în vigoare, putînd deveni chiar semnul lor.

Cartea lui Todorov devine astfel plină de sensuri. Necunoscînd istoria – spune el – riscăm să o repetăm. Dar nu pentru că o cunoaştem ştim ceea ce trebuie făcut. Sîntem asemenea conchistadorilor dar, în acelaşi timp, ne şi deosebim de ei. Iar istoria lor poate deveni pentru noi una exemplară doar în măsura în care ne permite să reflectăm asupra noastră, să descoperim asemănările şi diferenţele. O dată mai mult, spune Todorov, cunoaşterea de sine trece prin cunoaşterea celuilalt.

INSTITUTUL EUROPEAN PENTRU
COOPERARE CULTURAL-ŞTIINŢIFICĂ IAŞI

LEI 2400 ISBN 973-9148-42-5 TEXTE DE FRONTIERĂ 12